40e ANNEE (4e SÉRIE) — N° 33 — 16 AOUT 1923

L'AMI DU CLERGÉ

Revue de toutes les Questions Ecclésiastiques

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, PRÉDICATION
JURISPRUDENCE CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE

Publié avec l'Imprimatur de Mgr l'Évêque de Langres. — Paraît à Langres tous les jeudis

MGR F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Toutes les lettres doivent être adressées à : M. le Directeur de L'AMI DU CLERGÉ, à Langres (Hte-Marne).

PRIX DE L'ABONNEMENT ANNUEL :

FRANCE et COLONIES FRANÇAISES	Édition complète........	18 fr.
	Édition partielle........	12 fr.
ÉTRANGER	Édition complète........	20 fr. 50
	Édition partielle........	14 fr. 50

L'édition **complète** comprend **la** *Doctrine* et **la** *Prédication* ; l'édition **partielle n'a pas la** *Prédication*.
On n'accepte pas d'abonnements de moins d'un an, ni d'abonnements à la *Prédication* sans la *Doctrine*.
Tous les nouveaux abonnements partent du *1er Janvier* de l'année en cours.
Les abonnés de France et des Colonies reçoivent gratuitement la *Jurisprudence* ; pour l'Etranger elle coûte 2 fr. 50.

Les annonces sont reçues exclusivement à nos Bureaux, à Langres.

Chèques postaux : Nancy, 21.88

SOMMAIRE

DOCTRINE

Les nouveautés du Codex. — CH. XXIII : *Le Code pénal de l'Eglise* (suite). — I. LES DÉLITS : 2° Imputabilité du délit, 513. *a)* Conditions générales de l'imputabilité, 514. *b)* Circonstances annulantes, 515.

Questions de science ecclésiastique. — Quels éléments trouve-t-on dans l'analyse psychologique des tentations d'ordre sensible ? 519. Y a-t-il obligation d'éviter toujours la tentation ? 520. Dans quels cas existe cette obligation ? 521. *Quid* des tentations inévitables ? 523. — Comment expliquer la purification de l'air et de la terre par la mort du Christ sur la croix ? En quoi consiste l'héroïcité des vertus requise pour la canonisation des saints ? Après le jugement général, y aura-t-il passé, présent et futur pour les actes de l'intelligence des bienheureux ? 524.

Liturgie. — Consultations diverses, 526.

PRÉDICATION

Entretiens sur la vie chrétienne. — LXXVI. La vertu de religion (l'action de grâces), 401.

Panégyrique de S. Augustin. — Victime et triomphateur de l'égarement de l'esprit et de l'esclavage des sens, 405.

Pour une bénédiction de cloches. — Trois circonstances où elles sonnent, 408.

La Vie de N.-S. Jésus-Christ continuée dans la Sainte Eucharistie. — XXXIV. La sainte communion est l'antidote du péché mortel, 410. — XXXV. Elle est un gage de la vie éternelle, 412. — XXXVI. Elle est pour le corps un gage de la résurrection glorieuse, 413.

Allocutions de mariage. — IX. A des fiancés très chrétiens, 415.

PETIT COURRIER

Q. — Quels livres consulter pour traiter le sujet suivant ? « Les Prophètes. Leur rôle religieux, moral et politique. Influence qu'ils ont exercée. »

R. — Brassac, *Manuel Biblique*, t. II, 2e Partie ; — Tobac, *Les Prophètes d'Israël*, ouvrage dont nous avons parlé dans l'*Ami* du 4 janvier 1923, p. 3-6, et que nous avons maintes fois recommandé pour les conférences de ce genre ; — Touzard, v° *Juif (Peuple)* dans le *Dict. Apologétique* du P. d'Alès, t. II, col. 1565-1651.

Q. — Devant prononcer un sermon sur S. Crépin, le 25 octobre prochain, vous serait-il possible de m'indiquer une Vie de ce saint ?

R. — Voyez le n° 298 des *Vies des Saints* de la Bonne Presse ; — les *Petits Bollandistes*, t. XII, p. 624-30 ; — les *Acta Sanctorum*, t. XI d'octobre, p. 495-540 (vous les aurez sûrement à la bibliothèque de votre Grand Séminaire).

Les deux Saints patrons des cordonniers furent mis sur la scène populaire du moyen âge : cf. Petit de Julleville, *Les Mystères* (2 vol. in-8, Hachette, 1880), t. II ; et V. Tourneur, *Le Mystère breton de S. Crépin et de S. Crépinien*, in-8, Paris, Champion, 1906.

Q. — Quels auteurs consulter sur cette question : « Quelle est la nature du don des langues accordé aux Apôtres à la Pentecôte ? »

R. — Le *Dict. apologétique* de d'Alès, v° *Langues*, t. II, col. 1810-19 ; — *Dict. de la Bible* de Vigouroux, même mot, t. IV, col. 74-81 ; — *Revue Biblique*, 1898, p. 329 et ss. ; — Prat, *Théologie de S. Paul*, t. I, p. 175-184 ; — et en général tous les commentaires sur les Actes des Apôtres et sur les Epîtres de S. Paul.

Q. — Quels ouvrages traitant de la prédication l'*Ami* me conseille-t-il de faire lire à un jeune vicaire ?

R. — Outre Monsabré et Gallerani dont nous avons parlé p. 166, donnez-lui l'Encyclique *Hu-*

mani generis du 15 juin 1917 et les règles tracées par la S. C. Consistoriale le 28 juin suivant (brochure à 0 f. 75, Paris, Bonne Presse) ; — voir aussi Guesdon, *Cours d'éloquence sacrée*, t. I, *Les principes*, in-12 de XXII-256 p., Paris, Gabalda.

Q. — J'aurai bientôt dans mon église une consécration d'*autel*. Connaissez-vous une brochure à bon marché pour permettre aux fidèles de suivre avec intérêt la cérémonie ?

R. — Chez de Gigord, 15, rue Cassette, Paris 6e, *Prières et cérémonies pour la consécration d'une église* (y compris celles pour un autel), 0 f. 90 (en latin et en français) ; — même libr., 0 f. 75, *Prières et cér. pour la consécration d'un Evêque*.

Q. — Quels auteurs consulter pour traiter le sujet suivant ?

« Etablir la notion positive et orthodoxe de l'Inspiration d'après la définition de Léon XIII dans l'encyclique *Providentissimus* : « Supernaturali Ipse (Spiritus Sanctus) virtute ita eos (Scriptores sacros) ad scribendum excitavit et movit, etc. » 1° Erreurs visées et condamnées par cette définition. 2° Analyse de la définition. 3° Conséquences touchant l'étendue de l'inspiration. »

R. — Vous n'avez que l'embarras du choix. Prenez soit Brassac, *Manuel Biblique*, t. I ; soit Bainvel, *De Scriptura Sacra* (Paris, Beauchesne) ; soit le grand traité de Pesch, *De Inspiratione Sacræ Scripturæ* ; soit Chauvin, *L'inspiration des divines Ecritures*, in-8, 7 f., Lethielleux.

Q. — 1° Existe-t-il une sainte Augustine ?
2° Je voudrais me documenter sur S. Martin de Tours, patron de ma nouvelle paroisse.

R. — Ad I. A Serravalle, prov. de Trévise (Italie), sainte Augustine de Ceneda, vierge martyre du Ve siècle, fête le 27 mars (*Petits Boll.*, t. IV, p. 8 ; *Acta SS.*, t. III de mars, p. 686-7) ; — à Constantinople, sainte Augustine, martyre en 303 avec S. Acathe ou Acace et une foule d'autres, fête le 8 mai (*Acta SS.*, t. II de mai, p. 288-96).

Ad II. Voyez Sulpice Sévère, au t. XX de la *Patr. latine* de Migne, et Grégoire de Tours au t. LXXI ; — dom Chamard, *S. Martin et son monastère de Ligugé*, in-12, Poitiers, Oudin (1873) ; — Lecoy de la Marche, *S. Martin*, gr. in-8, 2e édit 1890, Tours, Mame ; — Adolphe Régnier, *S. Martin*, in-12, Paris, Gabalda.

Q. — Connaissez-vous une Vie de S. Ouen, évêque de Rouen ?

R. — Il y a celle de Vacandard, in-8 de XXII-394 p., Paris, Gabalda.

Nous désirerions connaître des maisons : 1° vendant des *machines à plisser* le linge d'église ; — 2° vendant des *insignes* pour membres (hommes et femmes) d'une *Confrérie du Saint-Sacrement*.

— M. l'abbé Catherinet nous prie d'avertir que son *Rôle de la volonté dans l'acte de foi* (p. 150) est épuisé jusqu'au dernier exemplaire.

— Le *Directorium ad usum Missionariorum* du P. Boury, O. M. I. (compte-rendu le 5 avril, p. 215), est bien en vente : 41, rue Soubre ; mais la rue Soubre n'est pas à *Bruxelles*, elle est à LIÈGE. Prière de corriger notre *lapsus*.

— P. 162, sonnerie des heures au clocher : Vous pouvez dire au confrère que par le moyen des piles il n'obtiendra aucun résultat sérieux. Et je dis cela d'après les renseignements pris et les essais faits par moi-même sur les conseils d'hommes compétents en électricité.

Je souhaite que cette réponse négative provoque une affirmation contraire, mais solidement appuyée sur des faits.

— P. 162, toile forte peinte en rocher : Pour Grottes de Lourdes, Crèches, etc., le vieux sacristain que je suis a essayé un peu de tout, et n'a rien trouvé de mieux (et de vraiment bien) que du papier d'emballage sur lequel on passe une forte couche de colle de menuisier. Quand c'est bien sec, on chiffonne au petit bonheur, et puis on agence à sa guise sur un entassement de vieilles caisses, de chaises cassées, etc. On complète, si l'on veut, avec de la mousse bien sèche, plutôt fanée, et des branches de thuya ou ajonc épineux... Et c'est aussi bien réussi qu'économique.

ANNONCES

LA VIE DU CHANOINE TIMON-DAVID, Directeur de l'Œuvre de la Jeunesse de Marseille, vient de paraître. Attendue depuis longtemps, elle arrive à son heure et se présente comme le bréviaire des éducateurs chrétiens, des formateurs de jeunes âmes et spécialement de nos Directeurs de Patronages si nombreux et si nécessaires en France. Le récit palpitant des épreuves et des tâtonnements du saint prêtre édifie autant qu'il encourage par la vision des merveilleux résultats auxquels il aboutit. Il suffit d'ajouter que le livre est en partie l'œuvre posthume du chanoine Lecigne pour signaler le charme et l'attrait de son style. — En vente : MARSEILLE, Œuvre TIMON-DAVID, 88 A, Boulevard de la Magdeleine ; PARIS, Mignard Frères, 38, rue St-Sulpice. Un beau volume illustré, 700 pages : 8 f. 5o, *port en sus*.

EUCHROMINE (Déposée)
Peinture à l'eau silicatée en poudre, applicable directement sur tous les matériaux (pierre, brique, plâtre, bois, etc.), à l'intérieur et à l'extérieur. **Economique, solide et lavable**, 25 nuances. 9, rue du Congo, PANTIN (Seine).

SEDLITZ CHANTEAUD
Sx le SEDLITZ CHANTEAUD n'était pas un excellent **DÉPURATIF, LAXATIF, PURGATIF,** il n'aurait pas fêté son **cinquantenaire** en **1922**
Toutes Pharmacies France et Etranger.
Brochure fco 54, R. des Francs-Bourgeois, PARIS

GRANDS VINS BORDEAUX
1° MOELLEUX SAUTERNES garanti pour messe.
2° BLANC et ROUGE de table, Bx authentiques.
Abbé J. CASSIER, curé de PREIGNAC, près Sauternes.

CURE de la CONSTIPATION par le SCOROGÈNE
Rétablit toujours les fonctions intestinales, sûrement, sans inconvénients, sans accoutumance, sans action purgative.
LABORATOIRES CLIN, 20, Rue des Fossés-St-Jacques, PARIS

HERNIEUX
Adressez-vous à une Maison de **CONFIANCE**
La Mon **DRAPIER**, fondée en 1829
41, Rue de Rivoli, Paris Ier
se tient à votre disposition pour vous adresser son *Catalogue* et tous renseignements utiles.

Pour bien Digérer
Que de maladies éviteraient les gros mangeurs et ceux qui ont des emplois sédentaires, s'ils avaient soin de prendre deux ou trois fois par semaine un **Grain de Vals**, laxatif dépuratif, avant le repas du soir ! 2 fr. 20 le flacon.

FRANÇAIS ! Santé, études pour vos fils, à **Cannes, Villa Lorière**, chez Abbé DELABAYS, qui reçoit aussi jeunes **Etrangers** désirant apprendre le français. Vacances été, bains de mer.

OCCASION CHEMIN DE CROIX peinture à l'huile cadres dorés 1 m. sur 0 m. 80
— Ecrire à M. le Curé de BAUGÉ (M.-&-L.) —

40e ANNÉE (4e SÉRIE) N° 33 16 AOUT 1923

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Les nouveautés du « Codex »

Ch. XXIII. — LE CODE PÉNAL DE L'EGLISE *(suite)*

II. — Imputabilité du délit

Le *Codex* ne consacre pas moins de dix canons fort détaillés au problème juridico-moral de l'imputabilité des délits. C'est assez indiquer l'importance qu'il y attache. A notre avis, ce titre *De imputabilitate delicti* est une leçon précieuse de psychologie et de théologie morale, qui s'adresse, il est vrai, principalement au juge de for externe, mais dont le juge de for interne, — la conscience *pro peccato,* le confesseur, — peut tirer large profit, les deux ordres, externe et interne, étant pour ainsi dire calqués l'un sur l'autre, en ce sens du moins que l'imputabilité juridique externe du délit n'est pas autre chose que la traduction au dehors, dans ses manifestations sensibles, de la culpabilité intérieure de conscience.

Imputabilité et *culpabilité* ne sont cependant pas termes synonymes, et ce n'est pas sans raison que le *Codex* fait à peu près exclusivement emploi du premier. La *culpabilité* c'est au fond de la conscience, *coram Deo,* le *reatus culpœ,* le désordre moral volontaire du péché dans ce qu'on pourrait appeler son entité propre et interne. L'*imputabilité* est cette propriété générale de l'acte humain en vertu de laquelle on l'*attribue* à son auteur, ce qui s'entend aussi bien des actes bons que des mauvais. En langue ecclésiastique de théologie morale et de droit canonique, l'imputabilité ne se prend qu'au sens strict et moral du mot, et elle ne vise, comme terme d'attribution, que le sujet qui est *personnellement auteur responsable* d'une action donnée, à la différence de l'imputabilité fictive dite « civile » qui v. g. tient les parents pour « auteurs » des faits et gestes de leurs enfants légalement irresponsables.

Chez nous, néanmoins, le rôle du juge de for externe reste quand même tout autre que celui du confesseur. Il n'a pas charge de résoudre un cas de conscience *de licito* ou *illicito,* ni d'apprécier les circonstances du péché, dans ses causes, son intensité, ses remèdes, encore moins d'entrer dans l'analyse subjective des éléments qui concourent à l'appréciation intime et à la direction tout individuelle d'une conscience donnée. La besogne du juge est essentiellement d'ordre extérieur et social. C'est comme *custos* et *vindex* du bien général externe de la vie humaine qu'il poursuit et réprime les atteintes à la loi. Son premier devoir est donc, tout d'abord, de constater le *fait délictueux* qui, en tant que sensiblement extériorisé, relève par là-même de sa compétence. Mais, avant de le punir conformément à la loi, il a aussi, immédiatement, le devoir d'établir nettement la note de son *imputabilité morale* à l'auteur auquel la prévention présomptive des circonstances l'attribue. Sans entrer autrement dans les détails du for interne, il est nécessaire et il suffit qu'il constate la culpabilité du délinquant dans le fait démontré de sa réelle causalité personnelle quant au délit dont il est démontré, au plein sens moral du mot, l'auteur responsable.

La recherche « juridique, » sur faits externes, de cette imputabilité est besogne délicate, besogne de froid jugement et d'honnête conscience, qui relève à la fois de la théologie morale et du droit : de la théologie morale, pour les principes fondamentaux qui règlent l'appréciation de l'acte humain dans ses éléments constitutifs essentiels ; du droit, quant aux règles pratiques d'interprétation que doit suivre le juge dans l'application de ces principes aux « espèces » dont il est appelé à connaître.

C'est précisément l'ensemble de ces règles que le *Codex* nous présente dans les canons qui vont suivre, où l'on ne sera pas étonné de trouver un très intéressant résumé des bonnes pages du traité *de Actibus humanis* à l'usage du juge de for externe, chargé d'appliquer la sanction pénale au délit, après en avoir canoniquement constaté l'existence de fait et la morale imputabilité.

Trois raisons, que nous croyons devoir communiquer ici au lecteur, nous ont déterminé à insister, à l'exemple du *Codex,* sur les détails de cette importante matière de l'*imputabilité du délit.*

1° Ce chapitre n'est guère, d'un bout à l'autre, qu'une extension très intéressante de la théorie générale des *Actes humains* et de la *Coopération* au droit canonique ; excellente occasion, donc, de revoir, ce qui est toujours utile, les principes fondamentaux de la psychologie et de la théologie de l'acte humain, et de constater la parfaite unité de la doctrine morale de l'Eglise, sous l'apparente différence de ses deux faces, privée et publique.

2° Il est sans doute parmi nos lecteurs des personnages qui sont ou seront des « juges, » et d'autres qui sont exposés à être « jugés. » A tous la présente étude peut rendre service. Aux premiers

elle rappellera les règles de souplesse indulgente que l'Eglise veut voir observées dans leurs jugements à conclusion de sanction pénale ; et les autres y trouveront la ressource juridique d'arguments moraux précieux pour décharger leur réelle innocence des présomptions fâcheuses que peuvent faire peser sur elle les apparences matérielles d'un fait délictueux. La justice n'est jamais mieux assurée que lorsque juge et prévenu connaissent bien le droit, et apportent le même honnête souci à en respecter et utiliser toutes les dispositions.

3o C'est, il est vrai, surtout à l'usage des juges et tribunaux de for externe qu'a été rédigé ce titre de l'*imputabilité* des délits. Mais, en présence v. g. d'une censure *latæ sententiæ* à encourir pour un *délit* occulte, en dehors de toute intervention d'appareil judiciaire, chacun est, à l'égard de soi-même, son propre juge de for externe, et peut donc dans l'appréciation de son cas faire usage des règles et facilités éventuelles d'interprétation atténuante ou excusante ici précisées pour l'imputabilité juridique.

Le *Codex* d'ailleurs ne distingue pas, sous ce rapport, les deux ordres occulte et public, sur lesquels plane également, en faisant abstraction de l'un et de l'autre, la note caractéristique morale de l'imputabilité. Le présent chapitre peut donc être, non seulement pour le délinquant occulte, mais pour tout confesseur ou conseiller privé quelconque une source casuistique précieuse de solutions pratiques à fixer en matière de sanctions *latæ sententiæ*.

C'est une observation sur laquelle nous aurons soin de revenir quand nous aurons à parler des *Censures*. Il nous a paru, en attendant, très utile de signaler ici, en son lieu propre, la théorie générale de l'imputabilité telle que l'entend l'Eglise dans son droit pénal, telle qu'elle entend aussi la voir comprise et appliquée sans faiblesse, quand toutes les conditions de l'acte humain délictueux sont réalisées, mais aussi sans ces étroitesses de jugement et ces interprétations de sévérité injustifiée, théologiquement inacceptables, qui sont tout à la fois contraires à sa mission sanctificatrice, à sa pensée toujours maternelle, à l'esprit autant humain que surnaturel de sa législation pénale.

A) Conditions générales de l'imputabilité. — Voici tout d'abord, résumées dans les deux canons 2199 et 2200, les conditions générales ou éléments caractéristiques constitutifs de l'imputabilité.

CANON 2199. — Imputabilitas delicti pendet ex dolo delinquentis vel ex ejusdem culpa in ignorantia legis violatæ aut in omissione debitæ diligentiæ ; quare omnes causæ quæ augent, minuunt, tollunt dolum aut culpam, eo ipso augent, minuunt, tollunt delicti imputabilitatem.

CANON 2200. — § 1. Dolus heic est deliberata voluntas violandi legem, eique opponitur ex parte intellectus defectus cognitionis et ex parte voluntatis defectus libertatis.

§ 2. — Posita externa legis violatione, dolus in foro externo præsumitur, donec contrarium probetur.

Nous avons là, en quinze lignes, toute la théorie classique de l'acte humain, à cette légère nuance près, que l'emploi qui est fait ici du mot *dolus* demande un mot d'explication. C'est en langue de droit le terme usité pour signifier la violation directement coupable de la loi de la part de celui qui est à la fois convaincu d'en avoir eu exacte connaissance et de l'avoir de volonté formelle, directe, outragée. C'est le cas le plus clair, le castype, pour ainsi dire, de l'imputabilité juridique d'un délit. Les théologiens moralistes disent « culpabilité directe » au lieu de « dolus, » ce qui revient au même : simple nuance de terminologie.

A cette culpabilité directe le *Codex* ajoute avec raison les deux sortes de culpabilité indirecte : *ex ignorantia* et *ex negligentia*. C'est d'enseignement élémentaire en morale. L'ignorance, tout comme la négligence (omission, péché d'omission) peut être coupable, on sait cela ; et elle l'est dans la mesure où elle a été « voulue » de volontaire peccamineux, c'est-à-dire par acte humain de propos délibéré refusant, en connaissance de cause, soit d'apprendre ce qu'on sait avoir l'obligation de connaître, soit de faire tel acte qu'on sait avoir l'obligation de poser, à un moment donné. L'œuvre, quelle qu'elle soit, issue de pareille ignorance ou de pareille omission, bien qu'indirectement coupable, n'en reste pas moins devant les hommes, comme devant le tribunal de la conscience et de Dieu, imputable à son auteur. Que cette forme d'imputabilité comporte éventuellement des interprétations atténuantes et des excuses, plus difficilement admissibles dans le cas du « dolus, » c'est de toute évidence. Il n'en reste pas moins que le juge a le devoir d'en tenir compte, dans la mesure où se révèle, en cas d'ignorance ou d'omission, la culpabilité atténuée du délinquant.

Cette culpabilité, du reste, qu'elle soit directe ou indirecte, suppose un *acte humain*, et reste par là-même soumise aux règles communes de la théorie morale à propos du volontaire délibéré. C'est ce que fait expressément observer le *Codex* quand il déclare que l'imputabilité croît, diminue ou disparaît, dans l'exacte proportion où la culpabilité se trouve elle-même augmentée, atténuée ou supprimée par des circonstances qui affectent plus ou moins ses deux raisons psychologiques : l'intelligence et la liberté, ainsi qu'il est particulièrement spécifié pour le « dol » juridique, au can. 2200.

Il faut noter, cependant, que, le fait du délit étant posé, le juge de for externe doit présumer le « dol » jusqu'à preuve du contraire. Cela se comprend sans peine, si l'on réfléchit que le délit porte avec lui, logiquement pour ainsi dire, la tare immorale de sa cause humaine. Celle-ci n'a donc aucun droit à faire « présumer » son innocence.

A juste titre on la tient sous prévention de la culpabilité que révèle son acte, tout en lui laissant la possibilité de prouver, s'il y a lieu, son innocence, ou de faire valoir les circonstances atténuantes de sa faute.

B) **Circonstances annulantes.** — Nous nous excusons de ne pas suivre intégralement dans leur ordre les canons du *Codex*. Nous respectons quand même son texte, mais disposé un peu différemment, pour la clarté de notre exposition et la commodité de la lecture. Il est trois sortes de causes ou circonstances susceptibles de modifier l'imputabilité du délit : des causes *annulantes,* des causes *atténuantes* et des causes *aggravantes.* Le *Codex* les mélange. Nous croyons préférable de les grouper à part en trois séries distinctes.

Pour la première (cas d'imputabilité nulle, inexistante), contrairement à notre méthode accoutumée, nous croyons plus simple d'offrir tout de suite au lecteur un coup d'œil d'ensemble sur tous les canons réunis qui s'y rapportent ; nous n'aurons plus ensuite qu'à noter à part brièvement les conclusions pratiques qui en découlent. L'extrême facilité du sujet comporte cette simplification, que nous ne pourrons plus nous permettre pour les séries, plus délicates à gloser, des circonstances atténuantes et aggravantes.

CANON 2201. — § 1. Delicti sunt incapaces qui actu carent usu rationis.

§ 2. — Habitualiter amentes, licet quandoque lucida intervalla habeant, vel in certis quibusdam ratiocinationibus vel actibus sani videantur, delicti tamen incapaces præsumuntur.

§ 3. —... Violata lege in ebrietate involuntaria, imputabilitas exsulat omnino, si ebrietas usum rationis adimat ex toto... Idem dicatur de aliis similibus mentis perturbationibus.

CANON 2202. — § 1. Violatio legis ignoratæ nullatenus imputatur, si ignorantia fuerit inculpabilis...

§ 3. — Quæ de ignorantia statuuntur, valent quoque de inadvertentia et errore.

CANON 2203. — § 2. Casus fortuitus qui prævideri vel cui præviso occurri nequit, a qualibet imputabilitate eximit.

CANON 2205. — § 1. Vis physica quæ omnem adimit agendi facultatem, delictum prorsus excludit.

§ 2. — Metus quoque gravis, etiam relative tantum, necessitas, imo et grave incommodum, plerumque delictum, si agatur de legibus mere ecclesiasticis, penitus tollunt.

§ 3. — Si vero actus sit intrinsece malus aut vergat in contemptum fidei vel ecclesiasticæ auctoritatis vel in animarum damnum, causæ, de quibus in § 2, delicti imputabilitatem minuunt quidem, sed non auferunt.

§ 4. — Causa legitimæ tutelæ contra injustum aggressorem, si debitum servetur moderamen, delictum omnino aufert ; secus imputabilitatem tantummodo minuit, sicut etiam causa provocationis.

CANON 2206. — Passio... imputabilitatem omnino tollit, si omnem mentis deliberationem et voluntatis consensum præcedat et impediat.

Sont donc par le droit considérées comme *excluant toute imputabilité morale* les circonstances suivantes :

a) L'absence actuelle d'usage de la raison, pour tout le temps de sa durée (v. g. le sommeil, l'anesthésie chirurgicale, un délire morbide momentané, etc.), réserve faite d'une culpabilité initiale possible *in causa,* comme il sera dit tout à l'heure à propos de l'ivresse.

A cette catégorie appartiennent les enfants qui, avant l'âge de 7 ans accomplis, sont *présumés* n'être pas *suî compotes* (can. 88). C'est là toutefois une simple présomption de droit et non pas, comme on dit, *juris et de jure,* qui par conséquent admet la preuve contraire.

b) La démence habituelle, qui autorise à présumer l'incapacité de délit malgré des intervalles lucides.

c) L'ivresse involontaire et profonde, ainsi que toute perte analogue momentanée de la raison, qui n'est pas initialement coupable, de volontaire au moins indirect, dans ses causes. Nombreuses peuvent se présenter les circonstances, naturelles ou pathologiques, qui, sans culpabilité aucune, déterminent des interruptions transitoires de l'usage de la raison. Ces sortes d'absences mentales, fussent-elles de simples « distractions, » sont incompatibles avec les conditions que réclame la plénitude morale de l'acte humain. Toutes rentrent en définitive dans la formule très générale proposée par le *Codex* au début de son énumération : *Delicti sunt incapaces qui actu carent usu rationis.*

d) L'ignorance, l'inadvertance, l'erreur sont autant de « défectuosités » qui atteignent l'intelligence et ne permettent pas l'exercice normal du jugement, que réclame l'acte humain ; autant dire que ce sont là encore des cas particuliers de carence momentanée d'usage de la raison, qui rentrent dans la règle générale quant à l'absence correspondante de toute imputabilité morale, à la condition, toujours, que ces défectuosités intellectuelles soient involontaires ou, comme parlent nos moralistes, *antécédentes,* c'est-à-dire exemptes de culpabilité dans leurs causes. Nous verrons, quand il sera question des circonstances « atténuantes, » comment l'ignorance, l'inadvertance ou l'erreur « coupables » laissent subsister l'imputabilité, et plus tard, à propos des lois pénales, nous aurons une meilleure occasion encore de traiter avec détail cette importante question pratique de l'ignorance.

e) Le cas fortuit se présente lorsqu'une personne se trouve à son insu, sans l'avoir prévu ni pu prévoir, amenée à commettre un fait en soi délictueux, si par exemple sa charité « trompée » apporte une coopération efficace, juridiquement condamnable, à une œuvre formellement hérétique. Son délit, dès lors, est purement matériel, exempt de toute culpabilité personnelle, et donc par là-même de toute imputabilité. Ce n'est là en somme qu'un cas particulier d'ignorance ou d'erreur. Le cas fortuit, néanmoins, cesserait d'être une excuse *a culpa*, si celui qui s'y trouve inconsciemment impliqué négligeait coupablement de s'en dégager quand il lui est pratiquement possible de le faire, de cesser v. g. sa coopération dans l'exemple que nous venons de donner. De *fortuit*, imprévu et imprévisible qu'il était d'abord, le mauvais cas devenant alors connu comme tel, engagerait la responsabilité morale de la conscience.

Imprévisible, disons-nous *(qui prœvideri nequit)*, et non pas seulement imprévu, toujours pour la même raison, parce que l'absence de prévision peut avoir été elle-même coupablement volontaire, et donc imputable, ainsi que l'enseignent les moralistes dans la théorie du péché d'omission ou de négligence volontaire.

f) La violence, ou *vis physica quœ omnem adimit agendi facultatem*, supprime la liberté, et l'imputabilité morale par là-même. Rien de plus élémentaire en morale comme en droit.

g) La crainte, au contraire, est d'interprétation beaucoup plus complexe et difficile ; et comme d'autre part elle joue un grand rôle, par ses interventions fréquentes, dans les affaires courantes de la vie humaine, elle est cause de sérieux embarras de jugement pour le casuiste et le juge de for externe. Le *Codex* s'en explique avec détail et clarté suffisante, d'après les enseignements reçus de la théologie morale.

La crainte se définit *Mentis trepidatio instantis vel futuri periculi causa*. Elle est *grave* ou *légère* suivant l'intensité du trouble qu'elle occasionne dans les jugements de la raison ; et sa *gravité* est dite *absolue*, si elle est de nature à faire trembler *(trepidatio mentis) constantem virum*, un homme moralement solide, un caractère de bonne trempe normale (v. g. la crainte de la mort, d'un très humiliant déshonneur public, de la perte d'une fortune, etc.) ; *relative*, au contraire, si, bien que en soi légère *(quoad constantem virum)*, elle affecte en réalité gravement un sujet faible, de cette faiblesse personnelle qui provient par exemple de l'âge, du sexe, de la maladie ou de tout autre état subjectif habituel ou momentané qui offre une réceptivité exagérée aux impressions troublantes de la crainte.

La crainte est une « défectuosité » de l'intelligence qui a sa répercussion sur l'exercice normal du libre arbitre et atteint, par conséquent, jusqu'à les supprimer parfois, les éléments caractéristiques essentiels de l'acte humain. A quel moment précis, dans quelles exactes conditions pratiques, cette *trepidatio mentis* produit-elle son impression troublante au point de paralyser momentanément l'usage de la raison ? Il est difficile, impossible même, de le préciser à l'avance, tant il y a de nuances possibles et de troubles subjectifs différents dans les effets de la crainte.

Le *Codex* n'entre donc pas dans cette casuistique. Il déclare simplement au juge qu'il doit tenir au for externe la crainte grave, absolue ou relative, pour excuse *a delicto*. Il lui laisse le soin d'apprécier, d'après les circonstances de « l'espèce, » la gravité de la crainte en cause, ce qui est besogne parfois assez ardue, surtout en cas de crainte *relative gravis*.

h) La nécessité, par là-même qu'elle s'impose à priori de façon inéluctable, supprime l'indifférence d'élection qu'exige essentiellement la liberté. *Necessitas non habet legem*, dit l'adage connu. Point d'acte humain donc, ni de délit, ni d'imputabilité sous l'empire de la nécessité.

Et ce n'est pas seulement de la nécessité physique qu'il s'agit ici, mais aussi de la nécessité morale, laquelle, comme l'on sait, peut n'être pas absolue, mais consister dans la très sérieuse difficulté de se soustraire au poids lourd d'une conduite impérieusement commandée par les circonstances.

i) Le *grave incommodum* à éviter est considéré par les moralistes comme une excuse *a lege*, et nombreuses sont en théologie morale les applications du principe : *Lex non obligat cum tanto incommodo*. Le *Codex* admet cette interprétation bienveillante de *sa loi*, et il entend qu'au for externe le juge en fasse état dans ses conclusions. Là encore, le *grave incommodum* est susceptible d'appréciations *relatives* très variables suivant la diversité des cas et la gravité des préceptes qui sont en jeu. C'est affaire de décision prudente à établir au for externe, tout comme au point de vue casuistique interne de la conscience, sur les données concrètes, sur le dossier, dirions-nous bien, de la cause à juger. Le Législateur n'ignore point les abus possibles de l'interprétation exagérément élastique du principe fameux *Lex non obligat cum tanto incommodo*. Malgré cela, il le maintient par condescendance indulgente pour ses « sujets », et aussi pour affirmer le caractère avant tout « raisonnable » de sa loi, dont il entend faire un moyen de perfection morale dans la vie humaine, et non pas une occasion de ruine spirituelle pour personne. Les Codes civils, dans la rigueur brutale et uniforme de leurs exigences, n'ont point ce scrupule, qui est tout à l'honneur de l'Eglise, dont on a pu dire que sa législation, parce que divinement assistée, est en définitive la plus « humaine » qui ait jamais paru sur la terre.

Nous aurons prochainement à préciser certaines circonstances exceptionnelles où la crainte, la nécessité et le *grave incommodum* ne sont plus des excuses suffisantes *ab obligatione legis*, mais seulement des atténuations plus ou moins acccentuées de l'imputabilité juridique de sa violation.

j) Le cas de la *légitime défense* est bien connu.

On sait qu'il autorise, dans le fait de repousser une injuste agression, des procédés de résistance et de protection personnelle qui seraient en soi par ailleurs moralement condamnables. Point de faute, donc (ni d'imputabilité juridique), à se défendre quand on est attaqué, à la condition toutefois que l'on garde dans la défense ce qu'on appelle en langue de théologie morale le *moderamen inculpatæ tutelæ,* condition d'ailleurs plus facile à comprendre en théorie qu'à réaliser dans la pratique des faits, presque toujours violemment précipitée et troublée. Le *Codex* fait sienne au for externe la thèse de l'excuse *a culpa* en cas de légitime défense. C'est assez dire que, ici encore, comme toujours, il renvoie implicitement le juge aux enseignements de la théologie morale quant au jugement concret à porter sur la gravité de l'agression, son caractère d'injustice, et les limites du *moderamen inculpatæ tutelæ.*

k) La passion, enfin, clôt dans le *Codex* la série des *causes annulantes* de l'imputabilité. Bien entendu et conformément aux principes de la psychologie morale des mouvements passionnels, seule est annulante, au point de vue de la conscience comme du droit, la passion dite par les moralistes *antécédente* (involontaire), dont la poussée est assez véhémente pour précéder et empêcher « *omnem deliberationem et voluntatis consensum.* » Les passions (amour, haine, peur *(timor),* désespoir, colère, etc.) sont, dans l'ordre physiologique de la sensibilité, autant de moteurs puissants qui à tout instant exercent leur action sur les œuvres courantes de la vie humaine. Aucun chapitre de morale n'est, avec celui des *habitudes,* plus fécond en difficultés casuistiques, quand il faut démêler la part des influences passionnelles dans la déformation de l'acte humain. Le juge de for externe reçoit du *Codex* mandat formel de se souvenir de cette doctrine et d'en appliquer, au besoin, les principes. En dehors des cas d'imputabilité nulle, c'est une voie ouverte à des interprétations bénignes, à des conclusions d'excuses, ainsi que nous aurons soin de le mieux préciser dans le prochain article où il sera question des circonstances atténuantes de l'imputabilité.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Tanquerey, Lehmkuhl et autres théologiens donnent sans commentaires la règle que « *Tentationi temere se exponere non licet.* » Que faut-il entendre par ce mot *temere ?* Cela veut-il dire « sans raisons » ? Dans ce cas, il me semble difficile d'admettre qu'une personne s'exposant sans raison à des tentations graves auxquelles elle est sûre moralement de ne pas succomber, commette quand même une faute grave.

Temere veut-il dire qu'il y a « danger prochain » de succomber ? Alors je comprends que ce soit défendu, comme il est défendu de rester dans une occasion prochaine de péché.

Un confrère prétend qu'il est gravement défendu de s'exposer sans raison très grave à une tentation grave, lors même qu'il n'y aurait que *possibilité* de succomber.

R. — Il serait facile de répondre en quelques lignes à la question proposée. Le grave sujet qu'elle met en cause nous a paru mériter mieux. La psychologie naturelle et surnaturelle de la tentation dépend de notions philosophiques trop ignorées ou oubliées. Puisque l'occasion se présente de les rappeler, nous estimons utile d'en profiter pour projeter, s'il se peut, quelque bonne lumière sur un point difficile et très pratique de théologie morale ascétique. La question est large ; nous ne songeons pas à l'épuiser. Pour la circonscrire, nous la limitons à l'étude des tentations d'ordre sensible [parmi lesquelles, au premier rang dans notre pensée, celles qui ont pour objet la chasteté], et entre les différents chapitres de doctrine qui s'y rapportent, nous ne toucherons que ceux qui intéressent davantage la solution des difficultés courantes de casuistique et de direction qu'elles soulèvent ; encore devrons-nous nous en tenir à l'exposé bref des principes, et laisser à la sagacité du lecteur le soin d'en déduire judicieusement les applications opportunes.

* * *

Ce qu'on appelle vulgairement « tentation » n'est, en réalité, qu'une « occasion de péché, » mais avec une nuance caractéristique qu'il faut préciser. D'un homme qui se met subitement en colère contre celui qui vient de le souffleter, on ne dit pas qu'il cède à une tentation, bien que l'injure reçue soit pour lui « l'occasion » de la faute où il tombe en ripostant. Par contre, tout le monde s'accorde à appeler tentation « l'attrait » du fruit défendu, non, évidemment, parce qu'il est défendu, mais parce qu'il exerce, quoique défendu, une sorte de fascination, où notre appétit déréglé court risque de trouver l'occasion de pécher.

Il faut donc distinguer deux sortes d'« occasions » : 1° *l'occasion simple,* celle de notre premier exemple, 2° *l'occasion attractive,* celle du second. Cette dernière étant seule en cause ici, insistons un peu sur les notes qui la caractérisent.

Pour bien comprendre la nature de la tentation (occasion attractive), il faut se souvenir de la doctrine scolastique *de appetitu* en général, et surtout *de appetitu sensitivo.* Le terme philosophique *appétit* désigne proprement la faculté par laquelle l'homme cherche à se procurer, à goûter, à s'assimiler ce que sa connaissance lui propose comme *bon,* c'est-à-dire conforme à sa nature, à ses instincts, à ses désirs. Or, comme il y a chez lui (en plus de la végétative, qui n'est pas en cause à ce point de vue) deux vies à connaissance, il y a aussi parallèlement deux appétits correspondants : l'un dans l'ordre intellectuel, et c'est l'*appétit rationnel* ou volonté, l'autre dans l'ordre animal de la sensibilité, et c'est l'appétit de la bête, l'*appétit sensitif* ou sensible.

D'où, si l'on voulait développer la théorie psy-

chologique et morale complète de la tentation, deux genres possibles de tentations : les *tentations spirituelles* (v. g. tentation d'orgueil, *contra fidem, spem, caritatem,* etc.), et les *tentations sensitives* (v. g. *contra temperantiam, castitatem,* etc.). Bien que la doctrine générale que nous allons exposer s'applique implicitement *servatis servandis* aux premières, nous les laisserons de côté, la question proposée visant le cas, beaucoup plus fréquent et pratique, des tentations « à objet sensible. »

C'est en effet dans l'*objet* que se trouve l'*attrait* qui s'exerce sur l'appétit sensitif, et donc originairement la tentation. Mais, pour en mieux saisir le mécanisme, il faut considérer que le *sujet* apporte aussi sa contribution au phénomène psychologique de la tentation par sa *prédisposition,* disons, au sens français et vulgaire du mot, par son appétit propre, son envie des *bonnes* choses (objets) dont il est friand. Tel l'estomac affamé devant une table bien servie.

Malheureusement, parmi les « douceurs » objectives que convoite, parfois éperdument, notre appétit animal, il en est qui lui sont interdites par la loi morale de la raison et de la foi révélée. De là une première difficulté, une première privation, une première « occasion » de faire acte de vertu en obéissant à la loi ou de pécher en la transgressant, en donnant de *propos délibéré* satisfaction à la gloutonnerie de la bête.

Mais, voici qui nous cause un second et plus grave embarras : l'indocilité chronique de l'appétit sensitif aux appels de la raison. *Caro concupiscit adversus spiritum* (Gal., v, 17), ou encore : *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati, quæ est in membris meis* (Rom., VII, 23). Depuis le péché originel, le cocher n'est plus maître de son attelage, toujours prêt à ruer dans les brancards ; d'où le danger de mettre à sa proximité le « picotin » défendu, danger relatif suivant que la bête a du sang et plus ou moins d'appétit, danger néanmoins commun, puisqu'il fait partie de l'héritage que nous a laissé la faute de nos premiers parents.

* * *

Ceci dit, il nous faut maintenant mettre en relief un point de capitale importance dans la théorie morale des tentations. Autre chose est l'*occasion* de pécher, autre chose le *péché.* L'occasion est objective, extérieure, sollicitante par la séduction attractive qu'exerce son appétibilité (sa bonté) sur l'appétit, rien de plus. L'appétit peut céder ou ne céder pas à cet attrait, suivant les cas : c'est son affaire, et non le rôle de l'occasion, de consommer l'œuvre de volupté satisfaite dans la prise de possession de l'objet désiré.

Tout cela se passe dans l'ordre sensible, purement animal, disons psycho-physiologique. Le péché, au contraire, est essentiellement acte spirituel de volonté : *violatio deliberata legis.* Tout le reste n'est que circonstances préparatoires, accidentelles, le plus souvent purement physiologiques et matérielles, qui ne sont susceptibles d'imputabilité morale qu'autant précisément que le libre arbitre intervient dans leur genèse et les directives de leurs évolutions.

L'occasion, donc, n'est pas le péché, ne fait pas le péché, quelles que soient les influences de son concours purement « objectif » sur sa réalisation, laquelle se consomme exclusivement dans la volonté. C'est là un point de doctrine incontestable, trop souvent ignoré, oublié, ou mal compris, d'un grand nombre de bonnes âmes profondément troublées à la pensée du péché qu'elles craignent d'avoir commis, qu'elles croient même avoir commis, dans le fait des mouvements involontaires de leur sensibilité.

Pour être plus clair encore, nous distinguerons dans la tentation, chute comprise, trois périodes ou étapes successives : 1° l'*impression d'attrait* produite dans l'appétit sensitif par la séduction émanée de l'objet ; 2° la *tension appétitive* correspondante du sujet vers l'objet, avec la série des mouvements conséquents de l'appétit qui tendent à réaliser la consécution de la volupté finale ; 3° *l'intervention de la volonté* rationnelle qui pèche en provoquant ou permettant l'œuvre de délectation défendue.

* * *

L'*impression d'attrait* est pur phénomène de psycho-physiologie animale, qui, à la manière d'un réflexe, se produit automatiquement, comme détente de nature, sur le seul fait du contact (par connaissance) du « sujet » et de l' « objet. » On dirait l'éclatement physique d'une étincelle entre les deux pôles rapprochés d'une pile électrique. Il se peut que, *par voie indirecte,* la volonté évite l'étincelle, soit en *éloignant* les pôles, soit en diminuant la charge de la pile. Mais ce sont là précautions de second ordre, à prendre après coup, et qui, au surplus, ne s'imposent que dans le cas où l'étincelle est dangereuse, cause certaine ou probable d'incendie. Nous ne considérons pour l'instant le mouvement d'attrait que « en soi, » à son point de départ, dans le fait de son explosion, et nous disons qu'il y a là *a)* nécessité de nature et *b)* absence de toute moralité, de tout péché.

Il n'est pas plus possible à l'appétit sensitif de ne pas vibrer à l'unisson de l'appel de l'objet appétible, qu'à l'œil ouvert de ne pas être impressionné par les vibrations de la lumière, de ne pas voir ce qui est pour lui visible *in actu ;* et il n'y a pas plus de péché à ressentir au fond de la sensibilité animale cette première impression appétitive qu'à éprouver la sensation optique de la lumière ou de la couleur. Les saints, qui ont lutté toute leur vie contre les entraînements redoutables de cet attrait, nous prouvent assez que l'héroïcité de leurs vertus ne les a jamais mis à l'abri de ses explosions spontanées, involontaires, incoercibles fonctions de nature.

S. François de Sales avait en vue cette doctrine précieuse quand il distinguait si nettement, dans

son *Introduction à la vie dévote,* le *sentire* et le *consentire,* l'un étant mouvement inévitable de nature, exempt de faute, l'autre constituant proprement le péché.

* * *

Même irresponsabilité morale dans la *tension appétitive* animale, *naturellement* conséquente à l'impression d'attrait (de *désir)* déterminée dans l'appétit sensitif par l'appétibilité connue de l'objet. Mais ici, plus encore que précédemment, il nous faut préciser. Il ne s'agit que de l'impulsion initiale instinctive qui porte automatiquement l'appétit mis en éveil à se jeter sur sa proie. Nous aurons plus tard à expliquer comment les suites de cette tendance, c'est-à-dire l'exécution des mouvements que d'instinct elle provoque, est sujette moralement à caution, ou non, suivant le rôle de la volonté, qui peut alors intervenir. Pour l'instant, notre analyse ne porte que sur cette première animale et toute naturelle correspondance de l'appétit à la première excitation attractive de l'objet. Nous l'appelons *tension* ou *tendance appétitive,* faute d'expression plus claire. Ce n'est pas la satisfaction sensuelle, oh ! non ! nous en sommes encore loin. Ce n'est pas non plus la pleine mise en train de l'appétit vers l'objet. C'est moins que cela encore. Mais c'est tout de même quelque chose de très réel, de bien gênant, quoique parfaitement exempt de moralité. C'est la poussée et l'entraînement de l'appétit vers l'objet qui le sollicite, un peu comme l'entraînement du fer sous l'attraction de l'aimant. C'est une sorte de mouvement initial inconscient, qui est et reste « naturel » tant que lui font défaut l'advertance et l'approbation consciente de la volonté.

Jusqu'où peut aller, sans moralité aucune, ce mouvement, cette tendance primesautière de l'appétit ? C'est impossible à dire, tant ce phénomène dépend de conditions subjectives différentes, variables à l'infini. Chez l'un, ce sera un éclair fugace de sympathie (?) amoureuse inconsciente, qui disparaîtra avec l'objet dont l'appétit *sensitif* (oui, parfaitement !) et même sensuel, aura été un instant ému. Chez un autre, cette sympathie restera longtemps dissimulée sous le couvert de ce qu'il regardera de bonne foi comme la plus pure, la plus idéale des amitiés. N'a-t-on pas vu les tendances secrètes de l'appétit sensible, disons une bonne fois de « l'amour sensible, » se glisser sournoisement jusque dans les relations fondées sur la piété la plus pure ? Et sainte Thérèse, incomparable maîtresse de psychologie surnaturelle, n'a-t-elle pas avoué avoir surpris dans ses sens, longtemps après son éclosion, le travail de la tendance appétitive, sous forme de sympathie « cordiale » sensible, jusque-là parfaitement inconsciente ?

* * *

Nous parlons, sans spécifier, de l'appétit sensible en général. Il va sans dire que, dans notre pensée, l'appétit sexuel est au premier rang : le lecteur l'aura compris. Par scrupule de décence littéraire, nous ne lui consacrerons point de mention à part. Nous ne voulons, à son sujet, faire qu'une observation en passant, qui a sa raison d'être ici. L'appétit sexuel est à la fois le plus profondément naturel, et donc le plus universel, souvent aussi le plus violent des appétits sensibles. Sur ce terrain-là l'expérience, encore mieux que les raisonnements à priori, confirme ce que nous venons de dire du déclenchement primitif, *per se a natura,* inconscient et exempt de moralité, de la tendance appétitive.

Les éducateurs perspicaces savent bien cela, qui observent souvent, entre enfants des deux sexes, des vivacités de sympathie, longtemps inconscientes, inquiétantes parfois, qui ne sont, devant la froide analyse psychologique, autre chose que l'appel inconscient des sexes, la tendance naturelle de l'appétit sexuel. Qu'on nomme cela cordialité particulière, flirt, amour, voire amitié, suivant les circonstances et les âges, peu importe le mot ! C'est, en définitive, de la complaisance, de la sympathie, de l'amour ou appétit, enfin, dont l'on ne peut méconnaître le caractère *sensitif,* puisqu'il se repaît de sensations et s'alimente à la vue, au toucher, à la *présence* réelle de l'objet. Il faudrait, comme Dieu seul peut le faire, pénétrer le mystère profond des consciences pour se rendre compte du rôle que joue dans la vie humaine, sous sa forme de tendance naturelle inconsciente, l'amour sensible !

Concluons donc, pour revenir à notre thèse, que, si cet appétit instinctif est à surveiller, de la part au moins de ceux qui s'en aperçoivent, il n'y a là, cependant, *aucun péché.* Conclusion précieuse pour la direction de certaines consciences, de certains tempéraments ; conclusion qu'il faut bien faire entendre aux âmes que trouble, à une heure donnée, la subite révélation d'un « sentiment » déjà très enraciné dans leur puissance affective (sensitive), dont la vraie nature était restée d'elles jusque-là insoupçonnée.

* * *

Aussitôt après la première *impression d'attrait* et la première *tension appétitive* correspondante, dès que le sujet en a pris conscience, la voie est ouverte à l'intervention de la volonté, soit pour repousser (dissentiment), soit pour approuver et provoquer même (consentement) les mouvements subséquents de l'appétit dans le choix des moyens, jusqu'à la satisfaction de la volupté finale défendue. Là est le péché, non ailleurs. Il peut même ne pas être dans la délectation purement animale que procure sans intervention de la raison la possession de l'objet. Il se commet et ne se commet qu'à l'instant où la raison s'associe délibérément *(cumsentit)* à l'œuvre appétitive illicite.

Tout n'est donc pas péché mortel, tant s'en faut, et Dieu merci ! dans certaines attitudes plus ou moins tranchées, répréhensibles sans doute, de la volonté en pareille matière, où il faut toujours faire la part physiologique qui revient à la bête. Là s'applique, comme partout ailleurs, et nous

dirions volontiers plus strictement qu'ailleurs, la définition classique du péché mortel : « *Désobéissance à la loi de Dieu en chose grave avec parfait consentement.* » Sans parler des excuses *a mortali* qui proviennent de l'ignorance ou de la connaissance inexacte de la loi morale, de l'inadvertance, de l'erreur de bonne foi, de la légèreté de matière, etc., il faut réserver une large place aux excuses *ex defectu consensus.* Le plein consentement, requis avec raison par le catéchisme, doit être *plein* comme le mot l'indique, c'est-à-dire non seulement en parfaite connaissance de cause *(de malo ut gravi),* mais avec une adhésion délibérée, de sang-froid, qui ne laisse point de doute sérieux sur le fait d'avoir voulu, en toute liberté, passer outre aux prescriptions ou interdictions de la loi morale.

La proposition que voici est vraie : « Il n'y a point de milieu entre consentir et ne pas consentir ; » celle-ci est fausse : « Il n'y a pas de milieu entre pleinement consentir et ne pas consentir. » Il est, en effet, des consentements *pleins,* et d'autres qui ne le sont pas, dont on dirait presque, si l'on osait, que ce sont des demi-consentements, des quarts de consentement, ou, ce qui est plus correct, des consentements où le volontaire est faible, atténué, réduit parfois à très peu de chose, soit qu'il y ait mélange d'involontaire, soit que l'objet se présente sous une lumière obscure qui en atténue l'exacte caractéristique morale.

Nos théologiens et philosophes ont tort de ne pas creuser plus qu'ils ne le font l'analyse psychologique des *degrés* subjectifs d'adhésion de la volonté libre à son objet, moralement bon ou mauvais. Pour le moment nous n'avons qu'à constater un fait, sans entrer dans les détails de son explication : la volonté libre peut donner au mouvement appétitif sensible déclenché un consentement très faible (presque nul), faible, médiocre, sérieux quoique imparfait encore, fort, très fort (v. g. de 1 à 10 en notation arithmétique). La faute grave n'est que dans les notes supérieures. Et voilà, du coup, soulagées tant de pauvres consciences troublées par le spectre du péché mortel dont elles s'effraient à tort dans ces mille « occasions » où la volonté ne se ressaisit qu'à mi-chemin dans le mouvement commencé de la tentation, non sans y avoir prêté cette sorte d'indolente complaisance vague, à peine consciente et réfléchie, qui est un amalgame confus de sensation et de demi-raison, où le *consentire* n'est pas assez indépendant et libre, assez nettement distinct du *sentire,* pour l'exciter davantage, le diriger, l'entretenir, ou tout au moins formellement l'approuver. Péchés véniels en pareils cas, et souvent graves *inter venialia,* oui, puisque le *consentire* y est quelque peu *in confuso ;* mortels, non, puisque le *consentire* n'y affirme pas *in distincto* la maîtrise pleine de son libre acquiescement.

* * *

Assez de préliminaires, dont le lecteur saura d'ailleurs tirer toutes conclusions pratiques opportunes. Revenons à la tentation. Nous sommes en état maintenant d'expliquer mieux sa genèse et les caractéristiques de son évolution. Au sens vulgaire que nous envisageons seul ici, la tentation sensible (sensuelle) consiste objectivement dans la mise en présence (réelle ou intentionnelle) des séductions de l'*objet* défendu et de l'appétit sensitif du *sujet,* séduction et appétit d'ordre en soi *purement animal,* d'après le point de vue restreint des seules tentations sensitives auquel nous nous sommes placé.

Psychologiquement, l'appétit reçoit l'impression initiale d'attrait, de *désir,* naturellement il a *tendance* à y céder, à se mettre en mouvement pour atteindre la délectation convoitée : ainsi fait la bête. Jusque-là, point d'intervention rationnelle. Mais, voici le point précis qui constitue proprement la tentation. *Moralement,* l'homme est libre de s'abandonner à la tendance instinctive de l'appétit sensitif ou de ne s'y abandonner point. C'est un choix à faire. Quel parti prendra-t-il ? Celui de la vertu, s'il *résiste* au mouvement mauvais peut-être déjà commencé ; celui du péché, si au lieu de résister, il trouve à son goût la délectation sensuelle interdite, et, en plein sang-froid, lui donne le consentement libre de sa volonté.

Voilà qui est théoriquement très clair. L'idéal (et encore ?) serait de ne jamais être tenté *ad malum,* que notre sensibilité ne fût jamais mise en présence de délectations illicites. La vertu, alors, serait facile, à trop bon compte même, et c'est pour cela sans doute que la Providence en a disposé autrement, pour la plus grande dignité de la vertu libre et le plus grand mérite de nos œuvres dans le combat moral de la vie présente. Innombrables, quotidiennes et de tous les instants, sont pour nous les occasions de péché ou de vertu, et, parmi les *occasiones peccandi,* les formes spéciales appelées tentations. Il en est d'inévitables, et d'autres que l'on peut éviter.

Des inévitables nous aurons à reparler tout à l'heure. Les « évitables » sont seules en cause dans le problème qu'on nous prie de résoudre. Or, à propos de cette catégorie deux questions pratiquement très intéressantes peuvent se poser : 1° Y a-t-il obligation d'éviter toute tentation quelconque ? Et, *quatenus negative,* 2° dans quels cas y a-t-il obligation d'éviter une tentation donnée ?

Nous avons déjà, dès le début de cette étude, énoncé le principe de la réponse qu'appellent ces deux questions, à savoir, que l'obligation morale d'éviter la tentation est proportionnelle au danger qu'elle présente comme *occasio peccandi.* Mais, vu l'extrême importance du sujet, il nous paraît utile d'y insister en développant séparément ces deux thèses.

* * *

Première question. — *Y a-t-il obligation d'éviter toujours la tentation ?*

Rép. *Non,* pour cette très simple raison, que toute tentation n'est pas *occasio peccandi* et que, seule, l'*occasio peccandi* est, en principe, à éviter,

et encore sous réserve de certaines conditions que nous allons indiquer. D'après tout ce qui vient d'être dit de la genèse et du processus des mouvements de l'appétit sensitif, il est facile de comprendre que le danger de pécher (de consentir) dépend à la fois 1° du degré d'intensité de l'*appétibilité* objective *(bonitas in objecto)*, 2° du degré d'intensité de l'*attrait* exercé sur l'appétit par la présence de l'objet, 3° du degré d'intensité de la *tension* appétitive conséquente *in delectationem*, 4° des *prédispositions subjectives* de la volonté à céder délibérément ou à ne céder pas à cette tendance.

Si donc l'on suppose réduit à zéro, ou à très peu près, l'un de ces « facteurs » de la tentation, l'*occasio peccandi* se trouvera inexistante par là-même ; le quatrième facteur (résistance ou consentement) n'aura pas à entrer en jeu, autant dire que la tentation sera nulle. Ceci paraît au premier abord un peu spéculatif et subtil : c'est très pratique au contraire. Qu'on en juge par ce qui va suivre.

Imaginons deux hommes en présence du même « fruit défendu. » Pierre le « sent » excellent, tout à fait désirable. Pour Paul, au contraire, il est répugnant, ou tout au moins chose pour lui parfaitement indifférente. *Occasio peccandi* possible dans le premier cas, nulle dans le second (zéro *d'appétibilité objective)*.

Pierre et Paul « perçoivent » également ce que l'objet a de sensiblement bon et désirable. Mais, alors que Pierre est vivement ému (attiré) par cette vision, cette audition, cet attouchement, Paul (trop jeune, trop vieux, malade, blasé, ou vertueux et de bonne santé surnaturelle), reste calme, impassible. *Occasio peccandi* possible pour Pierre, nulle pour Paul (zéro d'*attrait)*.

L'un et l'autre sont dans leur sensibilité également émus, attirés. Mais chez Pierre cette émotion primitive a pour effet de mettre en branle vers la délectation finale la tension motrice immédiatement manifestée de son appétit sensitif, tandis que chez Paul (trop vieux, trop jeune, etc., *ut supra)* cette tension ou n'existe pas en fait, ou n'a pas de suite. *Occasio peccandi* possible dans le premier cas, nulle dans l'autre (zéro de *tension appétitive)*.

Pierre et Paul sont en situation identique jusqu'au moment où le mouvement (jusque-là inconscient, irraisonné) de la bête mise en appétit va s'orienter consciemment vers la jouissance illicite. Pierre sait par expérience qu'il y a danger pour lui d'aller jusqu'au bout et de succomber. Paul, au contraire, sait par expérience que sa volonté n'a jamais consenti et conclut qu'elle ne consentira pas au mal en pareil cas, lequel n'est donc pour lui ni matière à résistance, ni leçon *de prœterito*, ni inquiétude *de futuro*. Pour Pierre, *occasio peccandi* possible, nulle pour Paul (zéro de *prédispositions subjectives*.

Tout cela, en somme, revient à dire que là où l'*occasio peccandi* est nulle, il n'y a point de tentation et que la question de savoir si on doit l'éviter ne se pose même pas.

Pour ne point allonger trop le présent travail, nous ne faisons qu'indiquer sommairement des suggestions qu'il serait facile d'illustrer de nombreux exemples, et dont le lecteur saura par lui-même tirer toutes les déductions pratiques qu'elles autorisent.

* * *

Dans ce que nous appelons d'un mot vague les *prédispositions subjectives*, il faut faire entrer tous les éléments qui concourent plus ou moins à l'œuvre combinée de la sensation appétitive et de la volonté consciente dans la tentation : l'âge, le tempérament, le sexe, l'état de santé, la surprise, l'expérience (de soi et des autres), l'instruction, la vitesse acquise de l'éducation, des habitudes, des passions, de l'exemple, des influences ambiantes, et principalement la formation surnaturelle de la vertu avec son retentissement, indirect mais efficace, sur la police morale des sens et les directives à imposer aux divagations de l'appétit sensitif surtout dans ses manifestations particulièrement dangereuses de la concupiscence sexuelle.

Le casuiste, donc, s'il est psychologue un peu averti, ne prendra point le change sur cette chose horrifique qu'on appelle, d'un mot quelque peu équivoque, tentation, où les âmes simples s'embarrassent de scrupules pénibles, alors que souvent, en fait, faute d'*occasio peccandi* il n'y a pas de tentation du tout, alors que ce qui est tentation pour Pierre ne l'est pas pour Paul, alors, même, que ce qui est tentation pour Pierre à un moment et dans des circonstances données, ne l'est plus du tout pour ce même Pierre à une heure et en des conjonctures différentes. Tentation, la vue d'une nudité féminine, en chair, en peinture, en imagination, pour X... et pas le moins du monde pour Y : donc à éviter par X., nullement par Y ; et de même pour tous autres cas analogues, dont il serait superflu d'apporter ici des exemples, tant ils sont connus et de fréquente occurrence.

* * *

Deuxième question. — *Dans quels cas y a-t-il obligation d'éviter la tentation ?*

Rép. Toutes les fois qu'on n'a aucune raison légitime suffisante de s'y exposer ; et cette obligation varie en raison directe de la gravité du *periculum peccandi*, en raison inverse de la gravité des motifs légitimes qu'on a de ne pas la fuir.

Contrairement à l'hypothèse précédente, la tentation ici est réelle. Grave ou légère, prochaine ou éloignée, peu importe ; le fait considéré est occasion de péché, donc, au sens propre du mot, tentation.

Il est d'enseignement commun, d'ailleurs facile à justifier, que la loi morale défend de s'exposer *simpliciter*, sans raison aucune, au péril de pécher, ce que traduit l'adage : *Qui amat periculum in illo peribit*. Aimer le danger (on l'aime puisqu'on le cherche, qu'on y consent librement), c'est déjà le commencement d'une sorte de complaisance virtuelle *in malo ;* c'est au moins le mal de l'*impru-*

dence volontaire, et, sous ce rapport, un désordre moral : désordre qui peut, bien entendu, se trouver léger ou sérieux suivant que la probabilité du péché *ex tentatione* est faible ou considérable.

Ce désordre disparaît quand l'intervention d'une raison ou excuse légitime vient offrir à l'intention de l'agent, au lieu de la seule considération du *mal* en perspective, le motif « purifiant » d'un *bien* à réaliser, malgré le péril que l'opération comporte, laquelle devient ainsi moralement licite, quoique restant sous une autre face *occasio peccandi.*

Cette purification de l'intention est d'ailleurs d'autant plus admissible que l'*occasion* de pécher, même *proxima,* n'est jamais *le péché*, et qu'il n'y a point d'occasion qui rende le péché absolument inévitable, pas plus qu'il n'y a, en aucune circonstance de la vie humaine, de *péché nécessaire,* l'accouplement de ces deux mots étant pure contradiction, puisque le péché implique la liberté *(libera violatio legis).* Et dès lors, celui qui, sur intention pure de bon motif, accepte l'occasion, ne s'expose en définitive que *per accidens* au danger de pécher, ce qui est tout autre chose que de s'y exposer *per se,* formellement, dans le cas où toute excuse est absente.

Voilà, en réponse à notre correspondant, la signification du mot *temere,* qui veut dire simplement « sans raison » ou au moins « sans raison prudemment suffisante. »

De tout ce qui a été dit jusqu'ici découle aussi par conséquent la réponse à son autre *dubium :* « Y a-t-il péché grave à s'exposer sans raison à une tentation grave où l'on a la certitude morale de ne pas succomber ? » Evidemment, non. Il n'y a même pas de péché du tout, puisque, dans cette hypothèse, la tentation ou *occasio peccandi* est nulle. C'est donc à tort qu'on la dit *grave,* puisqu'elle est inexistante : grave, peut-être, *in se* théoriquement, ou par rapport à d'autres sujets, mais nullement dans l'hypothèse de la question, où il y a *certitude* que le danger est réduit à zéro.

Nous répondons strictement d'après les termes du cas proposé. En fait, il est plutôt rare, s'il s'agit de tentations graves en soi *(ex communiter contingentibus),* surtout de tentations connues comme très sérieuses par l'expérience passée du sujet lui-même, à propos desquelles il est bien difficile de supposer la certitude morale *de futuro* en pareille matière.

Il nous reste maintenant, pour compléter notre étude et donner plus ample satisfaction à notre correspondant, à esquisser brièvement un commentaire pratique du *temere.*

* * *

On dit que l'occasion de pécher ou, ce qui serait plus exact, le péché *prévu* à propos de l'occasion, est possible, légèrement probable, probable, sérieusement probable, très probable, suivant les différents degrés de connexion de la faute avec son antécédent la tentation. Conséquemment à cette division classique, les raisons « excusantes » s'échelonnent en degrés proportionnels. Alors qu'une raison légère suffira pour une occasion *remota,* une raison de plus en plus grave sera nécessaire à mesure que l'occasion tendra vers les degrés les plus accentués de l'occasion *proxima.*

Mais sur quel critérium peut-on savoir à l'avance qu'une tentation est dangereuse *remote, proxime, probabiliter, probabilius,* ou même pas du tout, et peser en conséquence la valeur des raisons qui permettent de s'y exposer ? C'est ce qu'il faut examiner de près.

Tout d'abord, une distinction : une tentation donnée est ou *inconnue* ou *expérimentale.* Nous appelons tentation « inconnue » celle qui se présente à un sujet qui ne l'a encore jamais expérimentée, comme il arrive v. g. pour les enfants et, au cours de la vie adulte, en nombre de cas de « surprise » où se présentent tout à coup des tentations jusque-là inconnues. On comprend assez, par opposition, ce qu'est la tentation « expérimentale, » ou, si l'on veut, expérimentée, que l'on connaît pour l'avoir rencontrée déjà et affrontée avec plus ou moins de succès.

Si ces lignes ne s'adressaient qu'aux fidèles, il n'y aurait guère lieu de disserter sur la « tentation inconnue. » Mais ici, comme tout au long de ce travail, nous avons en vue le confesseur et directeur de conscience, quant au jugement qu'il doit porter, en plus de son compte personnel, sur les états d'âme de ses pénitents quant au fait de la tentation ; il peut n'être pas inutile d'insister.

En présence de la tentation *inconnue,* le critérium de l'expérience personnelle fait défaut. Il n'en est pas d'autre que celui « d'autorité, » emprunté à l'expérience commune du genre humain connue soit par des lectures ou des conversations, soit par l'enseignement des maîtres de la morale, soit par la parole d'un éducateur, d'un prédicateur, d'un confesseur, etc.

A qui demande : « Je vais me trouver dans telle occasion scabreuse que je n'ai encore jamais rencontrée : ai-je le devoir de l'éviter, ou la liberté d'en accepter le contact ? » il faut répondre (abstraction faite des considérations personnelles) : « La sagesse des nations vous crie casse-cou : n'y allez pas ! » A notre avis, passer outre en pareil cas sans raison à la sagesse des nations, à la défense même du confesseur (qui ne sait lui-même au juste à quoi s'en tenir), serait assurément une faute *contra prudentiam,* mais une faute difficilement grave, qu'une raison même légère suffirait à excuser, sauf, bien entendu, circonstances fâcheuses d'intention subjective qui viendraient changer, en l'aggravant, notre hypothèse.

Le *temere,* en effet, n'a plus ici le sens que lui donne la qualification *proxima* ou *remota* de l'occasion, fondée sur l'expérience et les prédispositions inquiétantes du sujet, qualification qu'aucune raison de solide probabilité ne permet de préciser dans l'hypothèse de la tentation primitive, inconnue.

Tout autre est le cas très commun de la tentation « expérimentale. » Là, l'histoire morale passée du sujet jointe à l'étude de ses prédispositions subjectives, fournit une base de présomption pour l'avenir, un critérium qui permet d'estimer la probabilité pratique du danger que présente l'occasion et, par conséquent, d'estimer la valeur correspondante des raisons qui peuvent supprimer le *temere* en rendant licite le contact de l'occasion.

Le « coefficient personnel de résistance » à la tentation se trouve, en effet, déterminé *moraliter loquendo* par le degré d'habitude acquise, bonne ou mauvaise, que révèle, en pareil combat, la fréquence des victoires ou des défaites, sous réserve des interventions subites imprévisibles de la grâce et de ses toujours possibles abandons.

Nous ne disons point que la considération des *résultats* passés (triomphes ou chutes), encore moins, que la considération exclusive des insuccès soit le seul critérium des diverses probabilités du danger. Il est nombre d'âmes très pures et très saintes qui ne succombent jamais, qui ont cependant, avec raison, peur de succomber et luttent en conséquence contre la tentation, et cela, parce qu'elles sentent dans les profondeurs de leur sensibilité l'attrait instinctif et la tendance parfois violente de l'appétit sensuel vers l'objet défendu, par où elles sont averties d'avoir à mettre en garde leur volonté contre les assauts de la nature sensible corrompue, par la vigilance, la mortification des sens, la prière. C'est l'histoire des saints et saintes, d'une pureté de cœur parfaite, qui ont tant souffert et combattu pour garder intacte leur vertu de chasteté, à travers les violentes sollicitations mauvaises de la nature.

Ces sollicitations, on l'a déjà fait remarquer, varient beaucoup d'intensité, jusqu'à être parfois très faibles, presque nulles, suivant la caractéristique tout individuelle des *prédispositions subjectives*. A mesure qu'elles s'accentuent davantage et deviennent par là-même plus menaçantes, le danger se fait plus grand, et le *coefficient de résistance* doit croître en proportion, de même que doivent être plus graves et urgentes les raisons qui permettent prudemment de s'y risquer.

* * *

Mais ce n'est pas le tout que d'éviter la tentation, ou de l'affronter *tuta conscientia* quand on peut en bonne conscience droite, sur motifs légitimes, licitement s'y exposer. *Quid* des tentations *inévitables ?*

Problème difficile. On pourrait le tenir pour résolu en principe par ce qui vient d'être dit de l'attitude des saintes âmes en présence de tentations qu'elles n'ont certes point cherchées, ni accueillies volontiers, qu'elles ont dû subir, faute de pouvoir les éviter. Mais, pour le commun des mortels, ceci demande plus ample explication.

Comparons ces deux formules également vraies : « Il y a des occasions de péché nécessaires, » et « Il n'y a point, jamais, en aucun cas possible, de péché nécessaire. » Dans la première proposition, l'adjectif *nécessaires* est au pluriel et qualifie le seul substantif *occasions,* alors que dans la seconde il est au singulier et se rapporte au substantif *péché.* Nécessaire, donc parfois absolument inévitable, le *fait* qui est *occasio peccandi ;* mais, encore une fois, l'occasion ne fait pas le péché ; entre les violents attraits et entraînements de la sensibilité excitée et la faute morale du plein consentement, il y a un abîme que peut seule combler la volonté libre, souveraine maîtresse de rendre « éloignée » ou inoffensive une occasion « prochaine » inévitable.

Oui, dit-on. Ainsi font les saints. Mais les autres ?... dont le coefficient subjectif de résistance, déjà bien faible, ne croît point surnaturellement en proportion de l'imminence du grave danger, par ailleurs inévitable ?

La résolution complète de ce délicat problème de casuistique comporte les quatre réponses que voici.

1° La tentation a deux faces. C'est une erreur de ne la regarder jamais que du côté *péché,* où notre malice, notre faiblesse morale aussi, la fait aboutir. Dans le plan de la Providence, elle est aussi, et toujours, une *épreuve* de la vertu. Il est non seulement théologique, mais bon et réconfortant de la considérer ainsi, et c'est ce que les saints ont toujours fait, acceptant la tentation comme un combat méritoire voulu par Dieu, une *épreuve* de fidélité et d'amour.

La *crainte* du péché est assurément excellente ; la *terreur* l'est moins, parce que, livrée exagérément à cette *trepidatio mentis,* l'âme peut aisément perdre le bon équilibre moral nécessaire à la résistance. Orientée, au contraire, sur l'idée d'épreuve et de ce qu'elle comporte implicitement d'amour de Dieu *super omnia,* elle est moins troublée, et se sent plus maîtresse d'elle-même dans le domaine spirituel de sa volonté libre.

Ce raisonnement ascétique élémentaire, quotidiennement confirmé par la pratique des âmes pieuses bien dirigées, nous amène à conclure que la considération surnaturelle de l' « épreuve, » dans une pensée de foi et d'amour de Dieu, est déjà un antidote efficace au danger de la tentation grave inévitable.

2° *Deus impossibilia non jubet* (C. Trid.), ou encore : *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam ;* ce qui se traduit en français : Jamais de *péché nécessaire.* Il n'est point de tentation, si violente qu'on la suppose, où la volonté ne puisse refuser son libre consentement, aidée de la prière, de l'humilité, de l'esprit de pénitence et de la confiance en Dieu, qui « *faciet etiam cum tentatione proventum ut possimus sustinere.* » (I Cor., x, 13). Les secours surnaturels sont nécessaires, et ils ne font jamais défaut. Ce qui diminue notablement en certaines âmes, à l'heure du péril, le « coefficient de résistance », c'est, avec l'absence de la prière *(elevatio mentis in Deum),* la très fâcheuse auto-suggestion qui fait croire à l'avance

la chute inévitable. Le soldat est vaincu avant de combattre, qui est persuadé de l'impossibilité de la victoire. L'épreuve des tentations n'a pas été épargnée aux saints. S'ils en ont triomphé, ce n'est point qu'elles aient été inférieures en violence à celles qu'offre la vie courante au commun des hommes. Le secret de leurs triomphes est, pour une large part, dans la pleine « confiance » surnaturelle qu'ils avaient de pouvoir les surmonter. *Deus non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum ut possitis sustinere.*

3o Beaucoup d'âmes tentées s'imaginent très faussement que la *résistance* consiste dans l'arrêt ou compression du mouvement sensitif sur le commandement inpératif de la volonté. C'est une erreur très répandue, grosse de troubles et d'angoisses de conscience conséquentes. Il faut avouer que l'emploi du mot *résistance,* fort impropre en cette matière, est de nature à entretenir cette erreur fâcheuse dans l'esprit des fidèles. Tout ce qui est requis et suffisant, c'est, *dans la volonté spirituelle,* le non consentement, le dissentiment, et point du tout l'arrêt subit d'un mouvement animal physiologique qui échappe à l'empire direct du libre arbitre. La « tension » de l'appétit sensitif une fois déclenchée peut se continuer automatiquement malgré les protestations et répugnances de la volonté, et cela pendant quelque temps, longtemps même, car l'on sait que la bête glisse facilement, et loin, sur certains plans inclinés...

Sur quoi S. François de Sales dit avec raison que, quoi qu'il arrive dans la sensibilité, le consentement n'existe pas tant qu'il y a dans la volonté répugnance et *déplaisir*. Voilà la vraie « résistance » : ne pas prendre plaisir à la délectation où se rue l'appétit. C'est très bien, ce peut même être logiquement nécessaire, de mettre en jeu, par action positive, les moyens susceptibles d'arrêter *si l'on peut,* d'entraver au moins, par voie indirecte (v. g. en supprimant l'objet), la poussée sensuelle. Mais, le succès plus ou moins rapide de cet effort n'est pas du tout le critérium de la « résistance, » laquelle, encore une fois, consiste, beaucoup plus simplement, à refuser de prendre plaisir au jeu périlleux de l'appétit. Et voilà une doctrine qui, en beaucoup de cas de tentations graves *inévitables,* peut, en les rassurant, éclairer des âmes droites qui à tort s'épouvantent du spectre du « péché inévitable, » parce qu'elles le voient là où il n'est pas.

Si nous en avions le temps, nous dirions aussi avec détail aux confesseurs et directeurs que la résistance active, positive, par efforts violents soi-disant opposés à l'entraînement de la passion appétitive, n'est pas le bon moyen d'assurer le non consentement à la tentation, ni d'apaiser sa fureur. Mieux vaut, avec le plus grand calme possible, l'entretien ferme de la volonté dans le « déplaisir, » en même temps que son élévation par la prière, l'espérance et l'amour de Dieu.

4o Voici, enfin, la pire des hypothèses. Tentation inévitable, chute inévitable. Chute inévitable? Qu'est-à-dire? Chute matérielle? Possible! Chute morale? Non, s'il y a eu jusqu'au bout dissentiment et déplaisir. Non encore (pas de péché mortel en tout cas), s'il n'y a pas eu pleine volonté libre de « prendre plaisir » à la volupté défendue. Non, enfin, si la liberté a été absente! Entre ces deux termes, si l'alternative se présente : péché nécessaire et acte non libre, c'est pour le second qu'il faut opter, certainement pas pour le premier.

Tous les moralistes enseignent que l'explosion passionnelle (v. g. colère, peur, désespoir, *amor* aussi, etc.) peut, dans le volontaire, atténuer l'exercice du libre arbitre jusqu'à le supprimer. Pourquoi ne pas admettre cette thèse d'expérience et de bon sens psychologique dans la « tentation » passionnelle? Pourquoi ne pas renvoyer à la thérapeutique médicale des névroses, érotiques ou autres, les pauvres détraqués (ordinairement récidivistes) chez qui les folies désordonnées de la bête en arrivent à ce point-là, plutôt que de les traiter comme des pécheurs gravement coupables qu'ils ne sont point devant la théologie morale et devant Dieu?

On nous pardonnera cette digression, en raison de l'intérêt qu'elle peut présenter pour la direction des âmes (souvent pieuses) sujettes à la redoutable épreuve des tentations « inévitables. »

* * *

Quant à la longueur de cette étude, loin de nous en excuser, nous regrettons plutôt de ne l'avoir pu développer davantage, tant sont à la fois délicates, obscures et pratiques les questions de psycho-physiologie ascétique et morale que soulève le grave sujet de la tentation dans l'ordre de la sensibilité, auquel nous avons expressément limité notre étude. Pour la rendre plus complète, il aurait fallu y joindre maintes considérations intéressantes sur le rôle de l'imagination et de la mémoire sensible dans la tentation. Nous nous sommes à dessein contenté, faute d'espace, d'attirer l'attention sur la source principale des tentations, l'appétit sensitif. Là est, si l'on peut dire, la clé du mystère. Nous serions heureux que le lecteur pût conclure au moins, de ce modeste et trop sommaire travail, qu'il n'y a point de solution possible satisfaisante des problèmes de casuistique morale et de direction spirituelle des âmes, en dehors de l'enseignement traditionnel de la philosophie scolastique sur la « sensation » dans ses rapports avec l'intelligence et la volonté.

Q. — J'ai recours à l'*Ami* pour m'éclairer sur les trois points que voici :

I. S. Thomas dit (*Sum. theol.*, IIIa, q. 46, a. 4), en citant S. Jean Chrysostome, que le Christ a voulu souffrir sur un bois élevé en plein air afin de purifier la nature même de l'air, tandis que la terre à son tour éprouvait un bienfait semblable, arrosée qu'elle était par le sang qui coulait de ses blessures. Pourriez-vous me dire comment on peut expliquer cette purification de l'air et de la terre par la mort du Christ sur la croix?

II. Dans un procès de canonisation il y a un décret qui porte sur l'héroïcité des vertus du saint à canoni-

ser. Je voudrais expliquer à mes gens en quoi consiste cette note d'héroïcité, et je sens le besoin d'avoir recours à vous pour m'expliquer cela.

III. On dit qu'après le jugement général il n'y aura plus de temps *continu,* mais qu'il y aura encore le temps *discret* comme mesure des actes de l'intelligence des bienheureux. Y aura-t-il encore pour ces derniers, passé, présent et futur ? Il semble bien que oui, puisque leurs actes se succéderont. Mais alors comment apprécier la distance, ou l'intervalle de temps entre deux actes répétés, selon notre manière de dire, longtemps l'un après l'autre ? En d'autres termes, sera-t-il possible alors de mesurer les rapports de durée entre plusieurs actes qui se succéderont, et comment ?

R. — Ad I. Les expressions de S. Jean Chrysostome, reproduites par S. Thomas, doivent s'entendre en un sens symbolique. La mort du Christ a été le principe de la purification universelle. L'air et la terre sont pris ici comme symbole de cette universalité, en tant que le démon, après sa chute, semblait y avoir établi son séjour pour y pousser l'homme au péché. La victoire du Christ précipite le démon au fond de l'enfer et l'y enchaîne. De là, le sens symbolique de la mort *en croix :* le Sauveur élevé au-dessus de la terre, purifie l'air par sa mort et arrose la terre de son sang rédempteur.

Ad II. Pour répondre à votre deuxième question, nous ne pouvons mieux faire que de vous transcrire une page de l' « Etude apologétique » sur *l'Eglise catholique,* œuvre posthume du regretté P. de Poulpiquet, O. P. [1]. Ce nous sera, en même temps, une première occasion de recommander une œuvre de toute première valeur, et vraiment digne de l'auteur de l' « Objet intégral de l'Apologétique. »

La sainteté... implique comme élément négatif : l'éloignement du péché, et comme élément positif : l'union de l'âme avec Dieu. Essayons de préciser et d'approfondir cette notion très générale en indiquant les principaux degrés que comporte la sainteté.

En se plaçant au point de vue *théologique* on peut distinguer les trois degrés suivants :

Le degré minimum sera représenté par l'état d'âme de ceux qui évitent les péchés mortels, accomplissent les préceptes qui obligent sous peine de faute grave, mais commettent facilement le péché véniel et n'ont guère le souci de s'en corriger.

Au-dessus de ce degré limite se rencontrent les âmes qui font tous leurs efforts pour éviter même les péchés véniels délibérés.

...Enfin, le degré supérieur sera l'héroïcité dans l'exercice des vertus chrétiennes. Elle consiste à pratiquer telle vertu, mais avec un éclat et une excellence tels qu'ils tranchent sur la manière habituelle d'agir chez les justes eux-mêmes.

Dans son célèbre et si remarquable ouvrage sur la canonisation et la béatification des serviteurs de Dieu [2], Benoît XIV consacre un chapitre entier à l'étude de l'héroïcité de la vertu. Voici, d'après le savant Pontife, les principales conditions qu'elle exige :

L'héroïcité de la vertu demande *d'abord des actes multiples.* Un acte isolé ne suffirait pas à faire de son auteur un véritable héros de vertu dans toute la force du terme. L'héroïcité vertueuse n'est donc pas chose accidentelle et passagère, c'est un état d'âme, une habitude, une stabilité morale.

En *second lieu,* l'héroïcité suppose *la présence et la connexion de toutes les vertus,* les vertus théologales comme les vertus morales. C'est la thèse classique de la théologie [1] que la « perfection » des vertus demande leur union. A plus forte raison, cette nécessité est-elle impérieuse quand il s'agit de l'héroïcité de la vertu. Il ne faudrait pas entendre par là, toutefois, qu'un saint doit briller dans toutes les vertus d'une façon égale. Tout le monde sait, au contraire, que les saints ont excellé dans telle ou telle vertu bien déterminée et qu'ils sont souvent proposés comme modèles sous cet aspect particulier. Celui-ci est loué pour sa pauvreté, celui-là pour sa pénitence, tel autre pour son zèle apostolique ou la pureté de son cœur. Il suffit qu'ils aient pratiqué les autres vertus avec une rare perfection et à un degré éminent, chaque fois que l'occasion s'en est présentée et selon les circonstances de milieu, de condition, d'âge... etc. L'héroïcité entraîne donc par voie de conséquence, en plus de la pratique particulièrement éminente d'une vertu spéciale, celle, à un degré également supérieur, de presque toutes les autres.

Benoît XIV fait remarquer, à ce propos, que cette seconde condition met une notable différence entre les héros chrétiens et ceux de l'antiquité païenne. L'érudit Pontife ne songe point à contester le titre de héros à des hommes comme Fabius, Scipion l'Africain, Régulus, Caton, etc., mais il montre qu'on ne trouve pas chez eux l'héroïcité dans *toutes* les vertus comme dans les saints du catholicisme [2].

Une *troisième* condition à remplir est *la rectitude de l'intention.* L'accomplissement des vertus héroïques doit être inspiré par une fin surnaturelle et continuellement orienté vers elle. La chose est évidente. Les vertus chrétiennes doivent avoir Dieu pour fin, soit en l'atteignant immédiatement comme les vertus théologales, soit médiatement comme les autres vertus. C'est la charité qui ordonne toutes les vertus à notre fin ultime qui est Dieu. Voilà pourquoi l'héroïcité de la vertu de charité est exigée chez tous les saints et les bienheureux.

La promptitude, la facilité, la délectation dans l'accomplissement de l'acte constituent la *quatrième* condition de l'héroïcité de la vertu. Déjà la simple vertu, quand elle est devenue une habitude stable, a pour résultat de rendre les actes correspondants à cette vertu, prompts, faciles, agréables. La lenteur, la difficulté, la peine sont le signe d'une vertu encore imparfaite et en voie de formation. Il serait donc étrange et même contradictoire que l'héroïcité n'étant pas autre chose que la vertu à son état le plus parfait ne produisît pas les mêmes conséquences, et même ne renforçât pas leur intensité psychologique.

Il faut enfin, comme *dernière* condition, la *constance* dans l'héroïcité. Une vie sainte peut avoir été précédée d'une période de désordre et de péché, mais une fois la conversion opérée, la sainteté demande la fidélité à la grâce et la persévérance dans le bien.

La triple division de la sainteté que nous venons d'indiquer en nous servant du vocabulaire théologique peut se traduire en termes de psychologie courante. Le degré inférieur correspond à ce qu'on appelle la vertu *commune,* le degré intermédiaire à la vertu *supérieure,* le degré suprême est également appelé dans le langage ordinaire du nom d'*héroïcité.* « La vertu *commune* est identique à l'honnêteté : elle consiste dans la fidélité aux obligations extérieures et courantes de la morale ; notamment aux devoirs de famille

[1] A. de Poulpiquet, O. P., *L'Eglise catholique,* Etude apologétique ; préface du R. P. Gardeil, O. P., maître en théologie ; in-12 de xxv-340 p., 10 f. Editions de la *Revue des Jeunes,* 3, rue de Luynes, Paris VII[e]. La citation faite ici est extraite des p. 194-198.

[2] Lib. III, cap. XXI.

[1] *Sum. theol.,* I[a] II[æ], q. LXV.

[2] « Cum ad constituendum Heroem collectio omnium virtutum requiratur, quotquot vero apud Gentiles propter alicujus virtutis moralis excellentiam Herois nomen consecuti sunt, aliis ut plurimum caruerunt virtutibus, et vitiis fuerunt inquinati, quæ efficiunt ut stricte Heroes dici non potuerunt. » *(Loc. cit. supra).*

et aux préceptes de la justice. La vertu *supérieure* dépasse de beaucoup la simple honnêteté du monde : elle comporte une moralité plus haute, plus sévère, plus excellente ; notamment la victoire sur les passions mauvaises, le désintéressement personnel, le zèle généreux pour le bien. La vertu *héroïque* monte encore beaucoup plus haut : elle consiste à pratiquer l'amour de Dieu ou du prochain par les sacrifices les plus durs et les plus constants, par les actions les plus pénibles et les plus redoutables à la nature [1]. »

Ad III. Il n'y aura plus de temps continu comme mesure des actes de l'intelligence des bienheureux. Il y aura pour ces actes, *dans l'ordre naturel,* passé, présent et futur, le passé et le futur étant appréciés par rapport au présent en raison de l'avant et l'après qui existe dans le temps « discret. » Mais la « distance » qui sépare l'avant du présent n'est pas appréciable, l'avant et le présent n'étant constitués que par des « instants » distincts, et non reliés entre eux par un temps continu. Le sujet de ces instants est parfaitement immobile. Voir *Ami* 1922, p. 513-516.

LITURGIE

Q. — On vient de m'apporter une pente d'autel, avec, sur toute la longueur, cette inscription en lettres de couleur : *Misericordias Dni in æternum cantabo.* Voudriez-vous avoir la bonté de me dire si l'usage que l'on trouve en plusieurs contrées d'apposer ainsi des sentences sur des pentes d'autel, est liturgique ou antiliturgique, approuvé, toléré ou condamné ?

R. — Veuillez d'abord remarquer que la véritable décoration liturgique de l'autel consiste dans le parement ou *pallium* (Rubr. gén. du Missel, tit. XX ; Cérém. des Ev., l. I, ch. XII, n. 11), appelé aussi en France *antipendium* ou « devant d'autel. » C'est une tenture, ordinairement en soie (Cérém. des Ev., *ibid.),* dont, autant que possible, la couleur est conforme à celle de l'office du jour [2] ou à celle de la fonction solennelle (Missel, *ibid.),* et qui cache complètement la face antérieure de l'autel. Elle en cacherait aussi la face postérieure s'il était isolé au milieu du sanctuaire. (Cérém. des Ev., *ibid.).* Il est à souhaiter que, suivant la pratique des basiliques romaines, on revête de la sorte le maître-autel, au moins pour les fonctions principales qui s'y accomplissent, et l'autel du Saint-Sacrement. (Barbier de Montault, P. Hægy, etc.). Ainsi se trouverait maintenu et respecté un symbolisme mystérieux nettement voulu par l'Eglise [3].

Quant aux garnitures réduites appelées *pentes* ou *tours d'autel,* elles sont loin de répondre au même dessein. « Elles paraissent, » au dire de Bourbon, « avoir été imaginées pour remplacer les franges ou galons qui couronnaient convenablement le parement de l'autel, et pour tenir lieu, en quelque sorte, de ce parement lui-même. Elles ne sont donc point conformes aux vraies traditions liturgiques ; aussi dans plusieurs grandes églises, même en France..., on ne les a point adoptées, du moins pour le maître-autel. Toutefois, ces sortes de garnitures ne sont pas prohibées [1] ; elles peuvent être employées surtout pour les autels dont, autrement, la partie supérieure serait trop dénuée de décoration. »

Cela étant, les pentes d'autel peuvent-elles porter des inscriptions ? A dire vrai, nous ne connaissons aucune prohibition directe ou indirecte à ce sujet. L'usage que vous signalez peut donc être toléré. Cependant certaines conditions semblent s'imposer, à savoir : 1° que le texte inscrit sur la bande soit emprunté de préférence à l'Ecriture sainte ou aux livres liturgiques ; 2° qu'il soit choisi judicieusement, c'est-à-dire qu'il ait trait soit au titulaire de l'autel, soit à la fête célébrée, soit, s'il s'agit de l'autel du Saint-Sacrement, à la divine Eucharistie ; 3° que l'inscription soit en langue latine, le latin étant la langue liturgique de l'Eglise romaine.

Q. — L'excellent *Ami* voudrait-il répondre dans ses colonnes aux questions suivantes ?

1° On lit au canon 821, § 2 : « In nocte Nativitatis Domini inchoari media nocte potest sola missa conventualis vel parœcialis, non autem alia sine apostolico indulto. » Un confrère, partant de ce principe que *in rebus odiosis* les lois doivent être interprétées dans le sens le plus restreint, fait remarquer que le susdit canon permet de *commencer* à minuit la seule messe conventuelle ou paroissiale. Par conséquent, conclut-il, pourvu que les autres messes *commencent* après minuit, elles sont aussi permises. De fait, cette conclusion n'est-elle pas recevable ?

2° D'après le § 3 du même canon 821, la nuit de Noël, dans la chapelle des communautés et des institutions pieuses, un seul prêtre est autorisé à dire trois messes ou une messe. Si l'on use du même système d'interprétation que ci-dessus, il ne paraît pas défendu aux autres prêtres de dire alors deux messes, sans indult. Qu'en pense l'*Ami* ?

Je comprends qu'il soit besoin d'une Commission officielle pour interpréter authentiquement le texte condensé du *Codex*.

3° On se demande si, de droit commun et sans indult spécial, il est permis de distribuer la communion à la messe de minuit. Il semble bien que oui, en vertu du canon 846, § 2 : « Quilibet sacerdos intra missam...

[1] Yves de la Brière, art. *Eglise*, dans le *Dict. apologétique*, t. I, col. 1280.

[2] « On voit que la rubrique, pour ordonner dans le parement l'usage de la couleur du jour, se sert d'expressions adoucies : *quoad fieri potest ;* ce qui indique une latitude dont pourraient user les pauvres églises et ceux qui orneraient leur autel de riches tapisseries. » (De Conny, *Cérémonial romain,* p. 3, note).

[3] « C'est le parement de couleur qui, cachant l'autel par devant, achève de l'envelopper et complète la signification mystérieuse des nappes. Spirituellement, l'autel ainsi voilé, c'est Jésus-Christ invisible maintenant au monde et manifesté seulement en la personne de ses membres. Un beau passage du *Pontifical* explique toute cette allégorie : « Altare quidem sanctæ Ecclesiæ ipse est Christus, teste Joanne, qui, in Apocalypsi sua, altare aureum se vidisse perhibet stare ante thronum, in quo et per quem oblationes fidelium Deo Patri consecrantur. Cujus altaris pallæ [c'est-à-dire, suivant la remarque de Bourbon, les linges ou étoffes qui ornent l'autel] et corporalia sunt membra Christi, scilicet fideles Dei quibus Dominus, quasi vestimentis pretiosis circumdatur, ut ait Psalmista : Dominus regnavit, decorem indutus est. Beatus quoque Joannes in Apocalypsi vidit Filium Hominis præcinctum zona aurea, id est sanctorum caterva. » (Pontif. Rom., *in ordinat. subdiaconi).* Les parements de couleurs variées selon les fêtes expriment la diversité des mérites des saints. » (De Conny, *Cérémonial romain,* p. 2, note).

[1] Bourbon renvoie ici à une réponse du Cardinal Préfet de la S. C. des Rites, donnée le 21 décembre 1849 pour le diocèse de La Rochelle.

sacram communionem ministrare potest... » (sans restriction).

R. — Ad I. Quand un même canon du *Codex* renferme plusieurs paragraphes, il y a toujours entre ceux-ci une connexion plus ou moins étroite, qu'il ne faut pas perdre de vue si l'on veut se faire une idée exacte de la portée de chacune des prescriptions successives groupées sous le même numéro d'ordre. C'est pour n'avoir pas pris garde au lien logique qui unit entre elles les diverses parties du canon 821, que votre confrère a risqué de ce canon une interprétation absolument insoutenable.

Que contient en effet le § 1 du canon 821 ? — Il énonce *une loi générale* défendant de commencer la messe plus tôt qu'une heure avant l'aurore et plus tard qu'une heure après midi [1].

A la première partie de cette défense le § 2 du même canon vient tout de suite apporter une exception. Il autorise pour la nuit de Noël, à partir de minuit, la célébration de la seule messe conventuelle [2] ou paroissiale, à l'exclusion de toute autre messe : « ...non autem alia [missa] sine apostolico indulto. » Le texte de ce paragraphe est clair, et, comme il porte dérogation à une loi formelle, il demande à être interprété strictement. *(Codex,* can. 19). Dès lors, à quoi bon faire intervenir ici, comme le voudrait ledit confrère, la 15e règle du droit : « Odia restringi, et favores convenit ampliari » ? C'est à une messe unique, à la messe conventuelle ou paroissiale, qu'est limitée dans chaque église l'exception prévue pour la nuit de Noël par le § 2 du canon 821. Quant aux autres messes, sauf indult, pas d'anticipation possible, même à l'occasion de cette fête ; elles sont et demeurent soumises à la loi rigoureuse qui défend de commencer à célébrer plus d'une heure avant l'aurore.

Tel est certainement le sens obvie du canon 821, § 2. Telle était déjà, du reste, antérieurement à l'apparition du *Codex,* la législation liturgique concernant l'heure à laquelle il est permis de célébrer les trois messes de Noël [3]. Or, jusqu'à stipulation contraire, cette législation demeure inchangée et garde toute sa force obligatoire (can. 2).

Ad II. Le privilège octroyé par le § 3 du canon 821, pour la nuit de Noël, à toutes les maisons religieuses ou pieuses dans l'oratoire desquelles est habituellement conservée la sainte Réserve, doit être interprété comme une nouvelle dérogation à la loi générale du § 1 fixant à partir de quelle heure il est permis de commencer la célébration de la messe.

Ici encore l'Eglise n'a fait que codifier, en le précisant d'ailleurs, un point de discipline liturgico-canonique précédemment établi. En effet, par décret du St-Office en date du 1er août 1907 [1], le pape Pie X avait accordé à perpétuité aux monastères de vierges cloîtrées, aux autres instituts religieux, aux maisons pieuses et aux séminaires possédant un oratoire dans lequel est habituellement conservé le Saint-Sacrement, la faculté d'y avoir dans la nuit de Noël les trois messes que comporte le rite de la fête, ou même, si les circonstances le demandent, une seule messe.

Dans ce décret, il est vrai, aucune clause ne visait la personne du célébrant. On admit néanmoins dès le principe que plusieurs prêtres ne pouvaient s'en autoriser pour venir, la nuit de Noël, célébrer simultanément ou successivement dans la même chapelle [2]. Quand un prêtre y avait dit cette nuit-là ses trois messes, la concession locale était épuisée, et donc inopérante pour tout autre. N'y eût-il dit qu'une messe, aucun ne pouvait lui succéder alors à l'autel pour en célébrer deux autres ; car l'indult envisageait non pas trois messes quelconques, mais les trois messes rituelles, se succédant sans répétition ni interversion.

Aujourd'hui aucun doute n'est possible à ce sujet. L'unité de célébrant est expressément stipulée dans la formule canonique du *Codex* qui perpétue le privilège accordé naguère par Pie X, pour la nuit de Noël, aux chapelles des maisons religieuses ou pieuses : « ...*unus sacerdos* tres rituales missas vel, servatis servandis, unam tantum... celebrare potest... »

Conclusion. La faculté de célébrer trois messes ou une seule messe durant la nuit de Noël, à partir de minuit, dans les oratoires désignés au § 3 du canon 821, n'est valable en chacun de ceux-ci que pour un seul prêtre ; elle ne saurait sous aucun prétexte y être légitimement étendue à plusieurs célébrants.

Constatons en passant que l'examen attentif des textes du *Codex,* — plus clairs ici que vous ne pensiez, — et de leurs sources, nous a suffi pour solutionner vos deux premières questions.

Ad III. Distinguons deux cas.

a) S'agit-il de la distribution de la communion à la messe de minuit dans les chapelles des communautés ou des maisons pieuses dont nous venons de parler ? Alors, pas de difficulté. Le canon 821, § 3, qui permet d'y célébrer la messe durant la nuit de Noël, y autorise aussi pour le même moment, — comme l'avait fait le décret du Saint-Office du 1er août 1907, — la distribution de la communion à tous ceux qui se présentent : « ...unus sacerdos tres rituales missas vel, servatis servan-

[1] Le *Codex* a un peu étendu les limites du temps fixé par les rubriques du Missel (Rubr. gén., tit. XV, n. 1 ; *De defect.,* tit. X, n. 1) pour la célébration de la messe.

[2] Par messe conventuelle il faut entendre la messe, chantée ou non, qui, dans les églises cathédrales ou collégiales et dans celles des réguliers astreints à la récitation chorale du bréviaire, se célèbre chaque jour en relation et conformité avec l'office canonial (dont, au dire de la S. C. du Concile, elle est la partie principale), et en présence du chœur. — Le P. Hægy *(Manuel de Liturgie,* t. I, p. 186, note 2) fait justement observer que « la messe de communauté célébrée dans les chapelles soit des maisons d'éducation, soit des Congrégations religieuses qui ne récitent au chœur que le Petit Office de la Sainte Vierge, n'a ni le caractère ni les privilèges de la messe conventuelle. »

[3] S. R. C., 20 avril 1641, n. 752 ; 7 déc. 1641, n. 781 ; 14 nov. 1676, n. 1584 ; 24 février 1680, n. 1645 ; 22 nov. 1681, n. 1683 ; 22 mars 1686, n. 1761 ; 3 déc. 1701, n. 2086 ; 18 sept. 1781, n. 2520, ad 1 et 2.

[1] Le texte de ce décret se trouve dans l'*Ami* de 1908, p. 206.

[2] Voir, par exemple, l'*Ami* de 1908, p. 576.

dis, unam tantum ...celebrare potest *et sacram communionem petentibus ministrare.* »

b) Mais s'il s'agit de la distribution de la communion à la messe de minuit célébrée, en vertu du § 2 du même canon, dans les églises cathédrales, collégiales ou paroissiales, il est actuellement impossible de donner une réponse qui rallie tous les suffrages [1].

Il n'en était pas ainsi avant la promulgation du *Codex ;* la réponse négative était alors celle de tous les liturgistes : Mérati, Cavalieri, de Herdt, de Carpo, de Conny, Schuster, Wapelhorst, Schober, le P. Hægy, Coppin et Stimart, etc. Ils l'appuyaient sur les décrets rendus par la S. C. des Rites le 20 avril 1641, n. 752, le 7 déc. 1641, n. 781, le 23 mars 1686, n. 1761, le 3 déc. 1701, n. 2086, et confirmés par Clément XI le 18 déc. 1702 : décrets qui défendent de donner la communion aux fidèles pendant la nuit de Noël. Cette défense fut d'ailleurs renouvelée le 20 déc. 1850 pour les églises de Rome, par une ordonnance du Cardinal-Vicaire :

« Conformément à ce qui est prescrit dans la rubrique du Missel romain et dans divers décrets de la S. C. des Rites, nous ordonnons que dans les églises de cette ville de Rome, sans aucune exception, on ne célèbre, la nuit de Noël, sauf la première messe, les deux autres qu'à l'heure autorisée par les prescriptions susdites, et que, dans la même nuit, on n'administre pas le sacrement de l'Eucharistie, puisque les fidèles peuvent satisfaire pleinement leur dévotion dans la matinée suivante. Les supérieurs et les recteurs d'églises sont chargés de l'exécution exacte de notre présent ordre [2]. »

Autrefois donc la prohibition était formelle. Subsiste-t-elle encore dans toute sa rigueur ? — Oui, disent les uns [3], puisque nulle part le *Codex* ne l'a expressément ni abrogée ni modifiée. Or, on le sait, « ... omnes liturgicæ leges vim suam retinent, nisi earum aliqua in Codice expresse corrigatur. » Du reste, la dissemblance frappante des §§ 2 et 3 du canon 821 leur paraît significative. Ces paragraphes ont pour but de réglementer la célébration de la messe dans les églises et dans les chapelles durant la nuit de Noël ; mais, tandis que le § 3 mentionne explicitement la faculté de donner alors la communion dans les chapelles, l'autre est muet sur ce point à l'égard des églises conventuelles ou paroissiales. Qu'est-ce à dire, sinon que celles-ci, à moins d'avoir obtenu un indult, ne jouissent pas dans la nuit de Noël de la même faculté que celles-là ?

D'autres liturgistes, il est vrai, pensent différemment [4]. Voici comment ils argumentent. De droit commun il est permis de distribuer la sainte communion aux heures où l'on peut célébrer la messe (can. 867, § 4), et, à plus forte raison, dans l'acte même de cette célébration (can. 846, § 1). Or, dans la nuit de Noël, on peut à partir de minuit célébrer la messe conventuelle ou paroissiale (can. 821, § 2). Donc, de droit commun et sans indult, il est permis de distribuer la communion à la messe de minuit conventuelle ou paroissiale. Quant au silence du § 2 au sujet de la communion à cette messe, on n'en saurait tirer d'objection sérieuse : il n'y avait, en effet, rien de spécial à statuer à cet égard ; il fallait au contraire préciser que la sainte Eucharistie pouvait être distribuée à chacune des trois messes autorisées la nuit de Noël dans les chapelles, et que non seulement les personnes de la maison, mais les autres fidèles présents y étaient admis à la sainte table.

A qui donner raison ? Seule une décision authentique de la S. C. des Rites ou de la Commission romaine d'interprétation du *Codex* peut mettre fin au débat [1].

[1] Comme on pourra s'en rendre compte ci-dessous, les deux opinions contradictoires ont été exposées et soutenues tour à tour dans les *Ephemerides liturgicæ.*
[2] *Correspondance de Rome,* t. II, p. 51.
[3] *Ami,* 1919, p. 1039. — *Ephem. lit.,* 1921, p. 70 et suiv. ; p. 112.
[4] *Ephem. lit.,* 1919, p. 223 ; 1922, p. 200 et suiv. — *Monitore ecclesiastico,* 1920, p. 159.

[1] Un certain nombre de diocèses de France ont obtenu depuis longtemps un indult, — toujours valable, — permettant de célébrer des messes privées et de distribuer la sainte communion dans la nuit de Noël.

Q. — D'après la préface de l'édition Vaticane du chant grégorien, on peut à volonté, dans le chant de l'Ordinaire de la messe, faire alterner deux chœurs l'un avec l'autre, ou faire alterner deux chantres avec tout le chœur.

L'Eglise laisse-t-elle cette entière liberté quand il s'agit du chant exécuté par des religieuses cloîtrées, dans une chapelle où le public a accès et voit tout le chœur ; ou bien serait-il plus conforme aux usages monastiques de chanter à deux chœurs, comme on le fait à l'office ?

R. — Le cas que vous signalez n'est, croyons-nous, l'objet d'aucune instruction générale émanée de la S. C. des Rites. Quant à ses décrets du 17 sept. 1897, n. 3964, et du 17 janvier 1908, n. 4210, ad 2, s'ils rappellent la défense faite aux femmes de chanter seules à l'église dans les fonctions liturgiques, ils ne visent assurément pas le chant des religieuses dans leur propre chapelle. Il en est de même du *Motu proprio* de Pie X *Inter pastoralis officii* sur la musique sacrée, du 22 nov. 1903, § V, n. 13.

Donc, en principe, il est permis aux religieuses d'opter entre les deux modes d'alternance prévus par la préface du Graduel officiel de l'Eglise romaine *(De ritibus servandis in cantu missæ).* Reste à prendre d'ailleurs toutes mesures utiles pour sauvegarder l'esprit du susdit *Motu proprio* [2].

En pratique, les religieuses n'ont qu'à s'en tenir, jusqu'à nouvel ordre, à leurs us approuvés. Si l'exécution des chants liturgiques n'y était pas réglementée, il faudrait préférer, ce semble, vu surtout la disposition de la chapelle, l'alternance entre les deux chœurs, conforme à la discipline antique de la psalmodie antiphonée.

[2] Voir en particulier le n. 14 du § V.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 15 augusti 1923.
EUG. LINDECKER, ***vic. gen.***

Le gérant : F. FROSSARD

LANGRES. Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

ANÉMIE

NEURASTHÉNIE, FAIBLESSE, CHLOROSE

Sirop de DESCHIENS à l'Hémoglobine

Régénérateur du sang, prescrit par l'élite médicale.
Supérieur à la viande crue et aux ferrugineux.
DESCHIENS, Paris, 9, Rue Paul Baudry 6 fr. franco et Phar^cies.

MARBRERIE RELIGIEUSE

AUTELS, RETABLES, CHAIRES, EX-VOTOS, etc...

RÉFÉRENCES :
Basiliques de Fourvières et de Lourdes

DESSINS & DEVIS SUR DEMANDE

Société des Marbres, Pierres & Granits ANONYME Capital 2.000.000 f.

23, Quai des Brotteaux, LYON

Léon GUINET, Administrateur-Directeur

Ateliers de marbrerie : **Lyon, Buxy et Molinges.** — Scieries de marbre : **Grenoble et Molinges.** — Carrières de pierres : **Buxy, Colombier, Rocheret.** — Carrières de marbres : **Jura, Pyrénées, Italie.** —

La Bienheureuse Thérèse de l'Enfant Jésus (statue et groupe) interprétée par Charles DESVERGNES, Grand Prix de Rome, statuaire d'art religieux d'une si haute réputation, réunit les suffrages chaleureux du Clergé et des milieux catholiques.
Demander photographies, notice et prix-courant à Marcel MARRON, Editeur-statuaire à ORLÉANS.

ENGRAIS DEROME
BAVAY (Nord)

Rhumes . Toux

GRIPPE
CATARRHES, ASTHME
LARYNGITES et BRONCHITES
SUITES de COQUELUCHE et ROUGEOLE

PULMOSERUM
BAILLY

Réparateur puissant des Organes de la Respiration

Employé dans les Hôpitaux
Recommandé par la Majorité du Corps Médical Français
Adopté par plus de 30.000 Médecins Etrangers

MODE D'EMPLOI :
Une cuillerée à soupe, matin et soir
Le flacon, 8 fr. 80 ; les 3 flacons, 28 fr.
franco contre mandat

Toutes Pharmacies

BROCHURE SUR DEMANDE

Exiger le nom
PULMOSERUM-BAILLY
15, Rue de Rome . PARIS

Fondée en 1830 — | **LA NATIONALE** | Siège Social 2, Rue Pillet-Will PARIS —

Entreprise privée assujettie au Contrôle de l'Etat

Rentes Viagères immédiates ou différées

aux taux avantageux des nouveaux tarifs

L'augmentation du revenu par la Rente Viagère est pour les personnes parvenues à l'âge de la retraite le remède le plus efficace à la cherté de la vie.

Renseignements confidentiels et prospectus gratuits au Siège Social, à Paris, ou chez les Agents Généraux en province

LISEZ CECI M^me L. MARQUIS, directrice de l'**Intermédiaire catholique de Besançon et de Genève**, fondé en 1884, 2, rue Péclet, **à Besançon**, se recommande tout spécialement aux lecteurs de l'*Ami du Clergé* pour leurs achats en **Montres, Pendules, Bijouterie** et **Orfèvrerie.** Ils peuvent s'y adresser en toute confiance. Demander catalogues franco. Articles spéciaux pour 1^res communions : Chapelets, Médailles, etc. — Prix avantageux.

GAUDRAP & C^o

MAISON RECOMMANDÉE **21, Rue Borie, 21** — **BORDEAUX** —

Monopoles { « Graves des Rois de Gascogne » ½ sec. « Moulis-Claret », Bordeaux rouge très fin.

Vin blanc de Messe **Sainte Croix du Mont** (vin liturgique légitime).

— *Envoi gratis du Catalogue sur simple demande* —

POUR NOS JARDINS

OCCYSOL DÉTRUIT L'HERBE PROMPTEMENT PROPREMENT **des Allées, Cours, Promenades, Tennis.**

L'empêche de repousser. *(Notice franco).* N'affecte nullement les cultures en bordure des allées. — S'emploie, sans danger, en toute saison, *de préférence par temps humide, afin de mieux pénétrer près des racines qu'il brûle.* - A LA DOSE DE UN LITRE PAR 10 A 15 LITRES D'EAU

NE DÉTÉRIORE NULLEMENT LES ARROSOIRS.- TRAVAIL FACILE ET PEU COUTEUX; TERRAIN TOUJOURS IMPECCABLE
EVITE UN TRAVAIL LONG ET DISPENDIEUX ET UN SOL SOUVENT IMPRATICABLE.

LE BIDON pour 100 mètres carrés (4 litres) franco. **15 fr.** | Pour 250 mètres carrés (9 litres) franco. **28 fr.**
PAIEMENT A L'ORDRE, SINON LES FRAIS SONT FACTURÉS. — CHÈQUE POSTAL LYON 88-82.

FRÉDÉRIC BROSSY, 8, RUE DE LA BALME, LYON